

Ρέα Κακάμπουρα & Αφροδίτη-Λήδία Νουνανάκη

Τα Μιμίδια (memes) της Πανδημίας COVID-19: Ψηφιακή Λαογραφία και Χιούμορ στα Ελληνικά Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης



ΑΘΗΝΑ, 2023

National and Kapodistrian University of Athens

School of Education

Department of Pedagogy and Primary Education

Laboratory of Social Sciences

Rea Kakampoura and Aphrodite-Lidia Nounanaki

**Memes of the COVID-19 Pandemic:
Digital Folklore and Humor in Greek Social Media**

Athens, 2023

Τίτλος: Τα Μιμίδια (memes) της Πανδημίας COVID-19: Ψηφιακή Λαογραφία και Χιούμορ στα Ελληνικά Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης

ISBN: 978-618-82007-8-4

Copyright © ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ, ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ, ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ / ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ & ΑΦΡΟΔΙΤΗ-ΛΗΔΙΑ ΝΟΥΝΑΝΑΚΗ

Μορφή: e-book

Έκδοση: Αθήνα 2023

Εκδότης: ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ, ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ, ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ, Μαρασλή 4, Τ.Κ. 10676, Αθήνα

Περιεχόμενα

Περιεχόμενα.....	4
Περίληψη	7
Abstract.....	8
Πρόλογος.....	9
Εισαγωγή: Ψηφιακή Λαογραφία και Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης	12
Τα Μιμίδια (memes) ως είδος της Ψηφιακής Λαογραφίας	16
Μεθοδολογία, εργαλεία και διαδικασία διεξαγωγής της έρευνας	25
Περιορισμοί της έρευνας	29
Η πανδημία: Κοινωνικές διαστάσεις μιας πρωτόγνωρης συνθήκης.....	33
Ιστορικές, κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις του χιούμορ.....	41
Τι είναι το χιούμορ	41
Διεπιστημονικές προσεγγίσεις του γέλιου και του χιούμορ	48
Λαογραφικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του χιούμορ.....	50
Θεωρίες για το γέλιο και το χιούμορ	54
Το ‘μαύρο’ χιούμορ.....	62
Το χιούμορ στα μιμίδια της πανδημίας COVID-19.....	65
Οι Θεματικές των μιμιδίων για την πανδημία του κορονοϊού.....	69
Οι περίοδοι εγκλεισμού (lockdowns).....	70
Η μεταβατική περίοδος προς την ‘κανονικότητα’	108
Ο ιός	110
Διαχείριση της πανδημίας.....	117
Τα ‘πρόσωπα’ της πανδημίας.....	120
Η καθημερινή ζωή μετά τις καραντίνες	125
Μάσκες	126
Τα τεστ ανίχνευσης του κορονοϊού και η ‘θετικότητα’	136

Εμβόλια	142
Τα κείμενα των μιμιδίων	165
Ανθρώπινη κουταμάρα, πονηριά, κοινωνικά πρότυπα και θεωρίες συνωμοσίας	170
Η λειτουργία των μιμιδίων σε κοινότητες του διαδικτύου	181
Συμπεράσματα	192
Πηγές	198
Βιβλιογραφία	201
Ελληνόγλωσση	201
Ξενόγλωσση	205
Βιογραφικά σημειώματα συγγραφέων	230

Περίληψη

Το βιβλίο μελετά τα μιμίδια (memes), ένα πολύ γνωστό και διαδεδομένο είδος πολυμεσικού ψηφιακού λαϊκού λόγου που χαρακτηρίζεται από το χιουμοριστικό και δηκτικό του ύφος. Η έρευνα εντάσσεται στο πεδίο της Ψηφιακής Λαογραφίας, ενός ραγδαία αναπτυσσόμενου κλάδου των διεθνών λαογραφικών σπουδών. Κεντρικό θέμα αποτελεί το λαϊκό χιούμορ και ο τρόπος που αυτό εκφράστηκε μέσα από μιμίδια κατά την περίοδο της πανδημίας COVID-19 στα δυο πιο δημοφιλή μέσα κοινωνικής δικτύωσης στη χώρα, το Facebook και το Instagram. Το χιούμορ των μιμιδίων λειτούργησε ως μέσο κριτικής του ηγεμονικού λόγου, στάσεων και συμπεριφορών, αλλά και ως μέσο έκφρασης και εκτόνωσης φόβων και ανησυχιών που ήταν ιδιαίτερα έντονες λόγω του πρωτόγνωρου βιώματος της πανδημίας. Τα θέματα των μιμιδίων σχετικά με την πανδημία αφορούν όλο το φάσμα του βιώματος που περιλαμβάνει εμπειρίες, αντιλήψεις, πρακτικές και πολιτικές που εφαρμόστηκαν κατά τη διάρκειά της. Η λειτουργία τους στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης ανέδειξε την πολύπλευρη δυνατότητα ερμηνείας τους, αφού οι χρήστες/τριες τείνουν να αντιλαμβάνονται ποικιλοτρόπως το περιεχόμενό τους. Ως διακριτό χαρακτηριστικό μελετήθηκαν και τα μορφολογικά χαρακτηριστικά του είδους των μιμιδίων. Παρότι αξιοποιείται ο πολυμεσικός τους χαρακτήρας, εντοπίζονται δηλαδή μιμίδια που πλαισιώνονται και από εικόνες και βιντεάκια, φαίνεται ότι το κείμενο τελικά επικρατεί. Τα περισσότερα μιμίδια αποτελούνται τελικά κυρίως από ένα σύντομο κείμενο που προάγει το επιθυμητό μήνυμα. Μέσα από τη μελέτη αυτού του είδους λαϊκού λόγου φάνηκε ότι το χιούμορ και η σάτιρα συνεχίζουν να αποτελούν έναν δημιουργικό τρόπο διαχείρισης δυσχερών καταστάσεων, συνιστώντας ταυτόχρονα ένα ζωντανό τρόπο λαϊκής έκφρασης και επικοινωνίας.

Abstract

This is a book on memes, a well-known and widespread type of multimedia digital vernacular genre characterized by its humorous and indicative style. Thus, this research is part of Digital Folklore, a rapidly growing field in international Folklore Studies. Consequently, the book's central subject is popular humor, focusing mainly on the way it was expressed through memes during the period of the COVID-19 pandemic on the two most popular social media in the country, Facebook and Instagram. Humor expressed through memes functioned as a means of criticizing the hegemonic discourse, attitudes and behaviors, but also as a means of expressing and alleviating fears and concerns that were particularly intense due to the unprecedented experience of the pandemic. The themes of memes about the pandemic span the spectrum of all aspects of life during the pandemic, including experiences, perceptions, practices, and policies implemented during its duration. Their function on social media has highlighted their multifaceted interpretability since users tend to perceive their content in different ways. The morphological characteristics of the genre were also studied as a distinctive feature. Although their multimedia character is used, that is, memes framed by images and videos are also to be found, it seems that the text finally prevails. Most memes ultimately consist mainly of a short text that promotes the desired message. Through the study of this type of popular discourse it has been shown that humor and satire continue to be a creative way of managing difficult situations, while at the same time representing a lively way of popular expression and communication.

Πρόλογος

Η παρούσα έρευνα αφορά στη μελέτη των διαδικτυακών μιμιδίων (memes), ενός νέου αλλά ευρύτατα δημοφιλούς είδους λαϊκής έκφρασης και επικοινωνίας. Πιο συγκεκριμένα, εστιάζει στα μιμίδια που κυκλοφόρησαν στα 'ελληνικά' μέσα κοινωνικής δικτύωσης στο διαδίκτυο την περίοδο της πανδημίας COVID-19. Ειδικά την πρώτη περίοδο που ξέσπασε η πανδημία παρακολουθήσαμε όλοι και όλες, ανήμποροι/ες, με θλίψη, έκπληξη, οργή, φόβο τις ειδήσεις με τις ανακοινώσεις των νέων κρουσμάτων, των εισαγωγών ασθενών σε ΜΕΘ και των θανάτων στην Ελλάδα και διεθνώς. Για την ατομική και συλλογική προστασία από τον θανατηφόρο ιό, ζήσαμε τον εγκλεισμό, την κοινωνική απομόνωση, ανατροπές στην οικογενειακή συμβίωση, τις διάφορες απαγορεύσεις και τους περιορισμούς των ελευθεριών μας, την υποχρεωτική χρήση της μάσκας, τον εμβολιασμό, την τηλεκπαίδευση και την τηλεργασία ή, χειρότερα, την απώλεια της εργασίας και τον κλονισμό της ψυχικής μας υγείας. Μέσα σε αυτές τις πρωτόγνωρες συνθήκες ζωής πολλοί και πολλές στραφήκαμε στον κόσμο του διαδικτύου για ενημέρωση, επικοινωνία, εργασία, ψυχαγωγία. Το βαρύ κλίμα της πανδημίας αλάφραιναν με το χιούμορ τους τα λογής μιμίδια που αμέσως δημιουργούνταν από ομάδες του διαδικτύου σχολιάζοντας το κάθε γεγονός με καυστικό τρόπο, τα οποία ταχύτατα μεταδίδονταν από χρήστη/ρια σε χρήστη/ρια. Κατά τη διάρκεια της πρώτης καραντίνας προέκυψε λοιπόν η ιδέα να συλλέξουμε και να μελετήσουμε τα μιμίδια της πανδημίας, μια έρευνα που κράτησε, δυστυχώς, σχεδόν δύο χρόνια, όσο απασχόλησε η πανδημία το ευρύτερο κοινό.

Η έρευνα υλοποιήθηκε στο πλαίσιο των κοινωνικών και πολιτισμικών ερευνών για σημαντικά ζητήματα της εποχής μας¹ που διεξάγονται στο Εργαστήριο Κοινωνικών Επιστημών του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης της Σχολής Επιστημών της Αγωγής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

¹ Για τις έρευνες και τα δημοσιεύματα του Εργαστηρίου Κοινωνικών Επιστημών, βλ. <http://www.primedu.uoa.gr/ergastiria/ergastirio-koinwnikon-epistimwn.html>

Ευχαριστώ θερμά την αγαπητή συνάδελφο και συνεργάτιδα του Εργαστηρίου Κοινωνικών Επιστημών, Δρ. Αφροδίτη-Λήδία Νουνανάκη, για την αгаστή συνεργασία στο μακρύ ταξίδι της έρευνας και της συγγραφής της παρούσας μονογραφίας.

Το πόνημα αυτό αφιερώνεται στους ήρωες και τις ηρωίδες που σήκωσαν το βάρος αυτής της φρικιαστικής πανδημίας και κυρίως στο ιατρικό και νοσηλευτικό προσωπικό της χώρας μας.

Αθήνα, 2 Ιουλίου 2023

Ρέα Κακάμπουρα

Διευθύντρια Εργαστηρίου Κοινωνικών Επιστημών, ΠΤΔΕ, ΕΚΠΑ

Εισαγωγή: Ψηφιακή Λαογραφία και Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης



Στη σύγχρονη εποχή έχει προ πολλού εγκαθιδρυθεί η έννοια της ψηφιακής κουλτούρας που συνδέεται με πρακτικές που σχετίζονται με τις νέες τεχνολογίες, οι οποίες έχουν επηρεάσει δυναμικά τον τρόπο επικοινωνίας, ψυχαγωγίας και πρόσβασης στην πληροφορία, αλλά και την οργάνωση της εργασίας. Ωστόσο, ενώ οι τεχνολογικές αλλαγές συνδέονται με τη διαμόρφωση μιας νέας κουλτούρας που μοιράζεται κοινά χαρακτηριστικά με το περιβάλλον που την γεννάει και έχει να κάνει με πρακτικές που βασίζονται στην πληροφορική και τα εργαλεία της, δεν υποκαθιστά με κανένα τρόπο τη γενική κουλτούρα στον 'φυσικό' κόσμο, αλλά τη συμπληρώνει (Βρύζας & Τσιτουρίδου, 2005: 1).

Το διαδίκτυο² και ειδικά η σύγχρονη διαδραστική εκδοχή του Web 2.0³, αποτελεί ένα νέο δεδομένο της σύγχρονης εποχής, που διευκολύνει τη διάδοση του λαϊκού πολιτισμού ευρύτερα -ακόμη και παγκοσμίως- και, επίσης, ταχύτατα, αποτελώντας έτσι ένα ακόμα ερευνητικό πεδίο των λαογραφικών και ανθρωπολογικών μελετών. Φυσικά, μια θεμελιώδης διαφορά είναι η ουσία των ερευνητικών πεδίων –το ένα είναι ψηφιακό και το άλλο φυσικό– ωστόσο και τα δύο σχετίζονται με κοινά ή παρόμοια κοινωνικά και πολιτισμικά θέματα που είναι άρρηκτα συνδεδεμένα. Επιπλέον, πολλές πολιτισμικές εκφράσεις, που εμπίπτουν στα λαογραφικά και ανθρωπολογικά θέματα ανάλυσης -όπως το χιούμορ, η παράδοση, τα αφηγηματικά είδη, η μνήμη, η θρησκεία, η τελετουργία κ.λπ.- (Ellis, 2001: 1-10) έχουν λάβει νέες διαστάσεις ή έχουν τροποποιηθεί μέσα από τον ψηφιακό κόσμο (Blank, 2009: 9-13). Έτσι το διαδίκτυο και, ειδικότερα τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, λόγω της επικοινωνίας και των αλληλεπιδράσεων που συντελούνται σ' αυτά, συνιστούν πεδίο παραγωγής, έκφρασης και διάχυσης ποικίλων πολιτισμικών εκφράσεων.

Το θεωρούμενο ως διαμεσολαβημένο και αποστασιοποιημένο από την 'πραγματική' ζωή περιβάλλον του διαδικτύου απασχόλησε έντονα τους/τις ερευνητές/ριες, καθώς θεωρήθηκε ότι οι εξ αποστάσεως κοινωνικές επαφές δεν έχουν αμεσότητα. Ωστόσο, πλήρης αμεσότητα δεν εντοπίζεται ούτε στην πρόσωπο με πρόσωπο αλληλεπίδραση, όπως επισημαίνει και ο Goffman (1959, 1975), της οποίας η πλαισιωμένη φύση δε γίνεται αντιληπτή, καθώς το πλαίσιο αυτό λειτουργεί ιδιαίτερα αποτελεσματικά (Horst & Miller, 2012: 12), και τα συμμετέχοντα μέλη της κοινότητας είναι με αυτό εξοικειωμένα. Η πρόσληψη

² Ο παγκόσμιος ιστός (world wide web) έχει τις ρίζες του στην περίοδο του Ψυχρού Πολέμου. Το 1958 το ARPANET χρησιμοποιήθηκε από στρατιωτικούς και ακαδημαϊκούς ερευνητές ως μέσο επικοινωνίας και ως εργαλείο διοίκησης για αμυντικές επιχειρήσεις. Στις αρχές της δεκαετίας του 1990 έγινε η δημιουργία του προγράμματος περιήγησης ιστού (web browser technology), ενώ το 1992 η πρόσβαση στο διαδίκτυο άνοιξε για το κοινό. Στις αρχές της δεκαετίας του 2000 δημιουργείται το 'web 2.0' που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή των χρηστών/ριών και την παραγωγή περιεχομένου από αυτούς/ές (user-generated content). Γίνεται δηλαδή πιο διαδραστικό (Hafner & Lyon, 1998: 30-42).

³ Ο όρος web 2.0 δεν αναφέρεται στη συγκεκριμένη τεχνολογική τομή στο διαδίκτυο, ούτε αποτελεί ακριβώς επιστημονικό όρο. Η προέλευσή του εντοπίζεται πρωτίστως σε συζητήσεις αναφορικά με το επιχειρηματικό μέλλον του διαδικτύου. Έτσι η προηγούμενη μορφή του ονοματίζεται web 1.0, η οποία όμως αποτελεί παλινώνυμο (retronym) που περιγράφει αναδρομικά την πρώτη περίοδο μαζικής εμπλοκής με διαδικτυακές τεχνολογίες όπου κυριαρχεί η λογική της «δημοσίευσης» υλικού προς τρίτους (Παπαηλία & Πετρίδης, 2015: 11-12).

λοιπόν του ψηφιακού κόσμου ως αντίθετη έννοια από τον πραγματικό είναι ένας σημαντικός λόγος της καθυστερημένης ενασχόλησης με αυτόν από τις κοινωνικές επιστήμες. Όπως αναφέρει ο Boellstorff (2008: 3-60), οι σε απευθείας σύνδεση κόσμοι (online worlds) είναι απλώς ένα άλλο πεδίο, παράλληλο με τους κόσμους εκτός σύνδεσης. Η διάκριση αυτή δε γίνεται για να υπογραμμιστεί η αντίθεση μεταξύ τους, αλλά μόνο για λόγους έκφρασης, για να γίνεται δηλαδή κατανοητό το πεδίο στο οποίο αναφέρεται κάθε φορά ο/η ερευνητής/ρια (Horst & Miller, 2012: 13).

Οφείλει να υπογραμμιστεί ότι εκλαμβάνεται ως καθ' όλα πραγματική η νοηματοδότηση των σχέσεων, της κουλτούρας, των στερεοτύπων και των δικτύων που δημιουργούνται στο περιβάλλον του διαδικτύου, όσο κι αν δε φαίνεται να τελείται στο φυσικό, υπό τη στενή έννοια του όρου, χώρο. Καθώς πίσω από τα avatar και τα αληθινά ή ψεύτικα προφίλ των χρηστών/ριών των μέσων κοινωνικής δικτύωσης υπάρχουν άνθρωποι με σάρκα και οστά, που εκφράζουν σκέψεις, ιδεολογίες και συναισθήματα και ενίοτε αλληλεπιδρούν με άλλα άτομα τόσο στον ψηφιακό όσο και στον φυσικό κόσμο.

Το διαδίκτυο αποτελεί άλλωστε έναν από τους κύριους εκφραστές της παγκοσμιοποίησης καθιστώντας προσβάσιμα όλα τα πολιτισμικά προϊόντα που παράγονται από μικρότερες ή μεγαλύτερες ομάδες διαμεσολαβώντας την αλληλεπίδρασή τους με αντίστοιχα άλλων ομάδων (Κατσαδώρας, 2013: 100). Έτσι, συχνά, είδη του λαϊκού πολιτισμού παύουν να περιέχουν μόνο τα χαρακτηριστικά μιας τοπικής παράδοσης και ακολουθούν το νέο δρόμο της προφορικότητας που έχει πια παγκόσμια εμβέλεια, λόγω της μεγάλης κινητικότητας πέρα των εθνικών ορίων και της (σχετικά) απεριόριστης -και ανεμπόδιστης- επικοινωνίας (Brednich, 2001:7). Μέρος όμως αυτού του αχανούς πεδίου γίνεται και 'τοπικό', λόγω της δράσης των χρηστών/ριών σε αυτό και της μεταφοράς των πολιτισμικών τους χαρακτηριστικών, π.χ. με τη χρήση των εθνικών γλωσσών. Ο/η χρήστης/ρια γίνεται πράγματι μέλος τόσο διεθνών όσο και εθνικών κοινοτήτων. Δε χάνει την εθνική του ταυτότητα επειδή μπορεί να ανατρέξει σε πληροφορίες που λαμβάνει από διεθνείς πηγές. Με τον τρόπο αυτό εμπλουτίζει το πλαίσιο της καθημερινής του πρακτικής με διεθνή στοιχεία, ενώ είναι και σε θέση να χρησιμοποιήσει τα στοιχεία αυτά για να εμπλουτίσει και το φαντασιακό του.

Ο λαϊκός πολιτισμός εμφανίστηκε στο διαδίκτυο και άρχισε να διαδίδεται με τόσο ξεκάθαρο και αναγνωρίσιμο τρόπο, όπως αναφέρει ο Blank (2009: 2-9), όταν αυτό διαδόθηκε και διευκόλυνε την επικοινωνία. Η Ψηφιακή Λαογραφία μελετά τα μηνύματα διαφόρων περιεχομένων που κυκλοφορούν ευρέως στο διαδίκτυο, το οποίο έχει εξελιχθεί σε μια νέα, ευέλικτη και ευρέως χρησιμοποιούμενη μέθοδο ανταλλαγής πληροφοριών (Κατσαδώρας, 2013: 107). Πιο αναλυτικά, η Ψηφιακή Λαογραφία μελετά έθιμα, παραδόσεις, αφηγήσεις και πολιτισμικά στοιχεία οπτικής, κειμενικής και ηχητικής απόδοσης που προέκυψαν από την εμπλοκή του/της χρήστη/ριας σε εφαρμογές προσωπικών υπολογιστών (Lialina & Espenschied, 2009, Krawczyk-Wasilewska, 2016: 27). Είναι η εξωτερίκευση της δημιουργικότητας μέσω των πολυάριθμων μορφών και αλληλεπιδράσεων στις οποίες συμμετέχουν οι άνθρωποι και οι κοινότητές τους στο διαδίκτυο (Blank, 2009, σ.6). Η Ψηφιακή Λαογραφία λοιπόν μελετά τις πολιτισμικές εκφράσεις, παλαιότερες και νεότερες, και την επικοινωνία στο περιβάλλον του διαδικτύου, ερευνά δηλαδή τον ψηφιακό λαϊκό πολιτισμό.

Αν και η διεθνής βιβλιογραφία⁴ έχει στραφεί νωρίς στην έρευνα αυτού του περιβάλλοντος, η ελληνική λαογραφία άργησε αρκετά. Ωστόσο, τα τελευταία δέκα χρόνια, το ενδιαφέρον των Ελλήνων λαογράφων και ανθρωπολόγων έχει στραφεί έντονα σε αυτό το περιβάλλον, παράγοντας ένα αξιόλογο έργο⁵.

⁴ Βλ. σχετικά, Bird (1976: 285-305), Escobar (1994: 211-231), Castells (2001: 36-63), Bausinger (2009 [1961]), Ashton, (2007: 2-4), Blank, (2007: 15-26), Pink, (2007), Blank (2009), Au (2008: 716-735), Ardévol (2012: 74-94), Blank (ed.) (2012), Pink (2012: 113-130), Blank & McNeill (eds.) (2018), Blank (2013: 105-30). Pink, Sinanan, Hjorth & Horst (2016: 237– 251), Blank & Peck (eds.) (2020).

⁵ Βλ. σχετικά, Μιχαήλ (2009: 291-305), Κατσαδώρας, (2011: 90-99), Γκασούκα & Φουλίδη (2012), Κατσαδώρας (2013: 99-123), Παπαηλία & Πετρίδης (2015), Κατσαδώρας (2016: 505-518) Αυδίκος (επιμ.) (2016), Καπανιάρης (2017), Χρυσανθοπούλου (2017), Γκασούκα & Φουλίδη (2017), Κακάμπουρα & Κασσαβέτη (2018), Κατσαδώρας & Νουνανάκη (2021: 389-432), Κακάμπουρα & Νουνανάκη (2022: 153-182), Nounanaki & Kakampoura (2022: 61-78), Kakampoura & Nounanaki (2022: 46-78), Nounanaki & Kakampoura (2021: 125-139), καθώς και όλο τον τόμο των πρακτικών του συνεδρίου σχετικά με την ψηφιακή λαογραφία, Κατσαδώρας & Φωκίδης (επιμ.) (2022), Karamanes & Zochios (2023 :105-118).

Τα μιμίδια (memes) ως είδος της Ψηφιακής Λαογραφίας



Τα μιμίδια (memes) αποτελούν είδος πολυμεσικού ψηφιακού λαϊκού λόγου που εμφανίζεται και εξαπλώνεται στο περιβάλλον του διαδικτύου θίγοντας δηκτικά καθημερινές στάσεις και συμπεριφορές, αλλά και θέματα της επικαιρότητας, συνιστώντας έτσι ένα από τα πιο ενδιαφέροντα θέματα μελέτης της Ψηφιακής Λαογραφίας (Κατσαδώρας & Νουνανάκη, 2020: 389-432).

Ενώ λοιπόν ο όρος δημιουργήθηκε από τον Dawkins (1976) με σκοπό να περιγράψει εκείνη την αυτοαντιγραφόμενη μονάδα πολιτισμού που μεταφέρεται από «εγκέφαλο σε εγκέφαλο», όπως το γονίδιο που μεταφέρεται από σώμα σε σώμα, το διαδικτυακό μιμίδιο (internet meme), δηλαδή λέξεις, φράσεις, εικόνες και βίντεο που σατιρίζουν κοινωνικές καταστάσεις, μπορεί να εκληφθεί ως 'μονάδα πολιτισμού' που διαδίδεται από χρήστη/ρια σε χρήστη/ρια μέσω του διαδικτυακού περιβάλλοντος, διαμορφώνοντας ή ενισχύοντας έτσι ένα συλλογικό τρόπο σκέψης. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτού του είδους αποτελεί η έντονα καυστική σάτιρα⁶. Παρ' ό,τι λοιπόν το μιμίδιο έχει μακρά ιστορία και συνδέεται εννοιολογικά με διάφορες επιστήμες (γλωσσολογία, ψυχολογία και φιλοσοφία), η σύγχρονη εννοιολόγησή του έχει διαφοροποιηθεί από τις προηγούμενες. Αναφέρεται σήμερα σε ένα είδος ψηφιακού λαϊκού

⁶ Έρευνα μάλιστα που διεξήχθη σε μαθητές έδειξε ότι σε μεγάλο ποσοστό σχετίζονται τα μιμίδια -όπως και οι ευτράπελες διηγήσεις, τα περιγελαστικά αστεία και τα ανέκδοτα, οι παροιμίες και τα αινίγματα- με το τρολάρισμα (Ζαρέντη, 2023: 438).

πολιτισμού, όπου χρησιμοποιείται «ως πρίσμα για να ρίξει φως σε πτυχές της σύγχρονης ψηφιακής κουλτούρας», όπως επισημαίνει ο Shifman (2012: 190).

Φαίνεται ότι υπάρχουν δύο αφετηρίες στη δημιουργία του είδους. Ο Blank (2012: 7-10) δηλώνει ότι αυτή η μορφή «κωμωδίας» τείνει να χρησιμοποιεί πολύ «δυνατές» εικόνες που χαρακτηρίζαν μια τρέχουσα στιγμή. Επισημαίνει ότι η αλλοίωση τέτοιων εικόνων είναι μια δημοφιλής «απάντηση» σε κάποια περιττή ή ακραία ενέργεια. Αναφέρει ως παράδειγμα μια φωτογραφία που τράβηξε ένας φοιτητής κατά τη διάρκεια μιας ειρηνικής διαμαρτυρίας, που δείχνει έναν αστυνομικό του πανεπιστημίου να ασκεί βία. Μέσα σε λίγες ώρες, η εικόνα, πιο γνωστή ως "Casually Pepper Spray Everything Cop", έγινε viral και οι δημιουργικοί/ές χρήστες/ριες του διαδικτύου άρχισαν γρήγορα να φωτογραφίζουν τον αστυνομικό σε διάφορες ιστορικές και αναγνωρίσιμες εικόνες ως ένδειξη καταδίκης της χρήσης βίας από τον αστυνομικό.

Αλλά δεν είναι απαραίτητο η τρέχουσα στιγμή να αποτυπωθεί σε μια φωτογραφία, ώστε να μετατραπεί σε μιμίδιο. Η απάντηση σε οποιοδήποτε θέμα δηλωθεί θα μπορούσε να γίνει meme, αρκεί το θέμα που σχολιάζεται να είναι ευρέως γνωστό. Η πιο γνωστή επικοινωνιακή αντίδραση στην επικαιρότητα καθιερώθηκε να συμβαίνει μέσω του twitter, στο οποίο εμφανίστηκε μια τυπική μορφή αντίδρασης που αποδόθηκε ως “ευφυσολόγημα” από τους Κατσαδώρα κ.ά. (2016: 475-489). Αυτό το είδος αντίδρασης δεν έχει μελετηθεί σε βάθος, μάλλον λόγω της μετατροπής του σε μιμίδια πολύ σύντομα μετά την αρχική του εμφάνιση στο twitter και εξαπλώθηκε πέρα από αυτό σε ολόκληρο το διαδίκτυο. Είναι γεγονός ότι σχετίζεται με τα νέα τεχνολογικά δεδομένα (διαδίκτυο και social media). Αυτή η πνευματώδης αντίδραση λοιπόν έχει μια αστεία και σαρκαστική διάθεση για τα τρέχοντα γεγονότα ή την καθημερινή ζωή, ακόμη και για θλιβερά θέματα, που με αυτόν τον τρόπο τα κοροϊδεύουν, αλλά δεν έχουν σταθερή μορφή. Αποτελείται από σύντομους και συμπυκνωμένους λεκτικούς τύπους που δεν συνοδεύονται από εικόνα. Μπορούν να λειτουργήσουν αυτόνομα και να γίνουν κατανοητά από τον δέκτη, αρκεί να εμπίπτει σε ένα κοινό πολιτισμικό πλαίσιο με τον δημιουργό τους (Κατσαδώρας κ.ά., 2016: 485-487).

Αυτά τα δύο σημεία εκκίνησης εξελίχθηκαν στην πορεία στα μιμίδια που είναι γνωστά σε όλους/ες τους/τις χρήστες/ριες, τα οποία μερικές φορές περιλαμβάνουν μια εικόνα και λεζάντα με κάποιο σχόλιο, ενώ σε άλλες περιπτώσεις δεν περιέχουν καθόλου εικόνα, αλλά αναφέρουν μόνο ένα σχόλιο σε δεδομένο θέμα. Βασικό χαρακτηριστικό του είδους, όμως, είναι η μίμηση και η αναπαραγωγή του, καθώς και το γεγονός ότι είναι μια άτυπη μορφή επικοινωνίας. Τα μιμίδια βασίζονται στη λογική της δημιουργίας και της «κοινής χρήσης», δηλαδή πρέπει να προκαλούν στον/η χρήστη/ρια μια αίσθηση ταύτισης για να θέλει να τα «μοιραστεί» με άλλους/ες χρήστες/ριες. Όπως αναφέρει συνοπτικά ο Jenkins (2009), «αν δεν εξαπλωθείς, είσαι νεκρός». Μέσω της μίμησης το μιμίδιο χρησιμοποιείται για τη δημιουργία νέων μιμιδίων συνεχίζοντας τον κύκλο αναπαραγωγής και διάδοσης του είδους. Η απόσταση μεταξύ επεξεργασίας και τροποποίησης είναι περιορισμένη, αλλά η επανάληψη και η γρήγορη διάχυση του είδους είναι σχεδόν αδύνατη χωρίς αυτήν.

Τα μιμίδια αναγνωρίζονται πλέον από τη διεθνή βιβλιογραφία ως τύπος, όχι ως μέσο διαδικτυακής επικοινωνίας και ως αντικείμενα συμμετοχικής ψηφιακής λαϊκής κουλτούρας που χαρακτηρίζεται από τη διαδικασία της «κατανάλωσης-παραγωγής» (Wiggins & Bowers, 2015: 1896). Επομένως, δεν είναι απλώς ένα μέσο που ακολουθεί ο άνθρωπος για να επικοινωνήσει, αλλά είναι ένα σύνθετο σύστημα κοινωνικών κινήτρων και πολιτιστικής δραστηριότητας που περιλαμβάνει την ώθηση, αλλά και το αποτέλεσμα αυτής της επικοινωνίας. Είναι επομένως ένα χρήσιμο είδος (genre) για την κατανόηση της λαϊκής κουλτούρας (Wiggins & Bowers, 2015: 1893). Εν ολίγοις, όπως σημειώνει ο Shifman (2012: 190), τα μιμίδια χρησιμοποιούνται «ως πρίσμα για να ρίξουν φως σε πτυχές της σύγχρονης ψηφιακής λαϊκής κουλτούρας».

Συχνά στις λαογραφικές έρευνες, και ειδικά σε αυτές που καταπιάνονται με συγκεκριμένα είδη του λαϊκού πολιτισμού και δη του λαϊκού λόγου, γίνεται λόγος για κατηγοριοποιήσεις του πραγματολογικού υλικού ως βασική διαδικασία πριν την ανάλυσή του. Έτσι προκύπτουν ταξινομικά ζητήματα που κάποιες φορές αποπροσανατολίζουν το ζητούμενο της έρευνας. Μια διάσταση κάθε ταξινομικού συστήματος αφορά στην αναζήτηση του τρόπου που η κοινότητα ορίζει η ίδια το είδος που μελετάται (εμική-emic- προσέγγιση), ή, αν δεν ορίζεται σαφώς από την κοινότητα, αυτό ορίζεται από τους/τις

ερευνητές/ριες (ετική -etic- προσέγγιση)⁷. Για να αποσοβηθεί η διάσταση μεταξύ των δύο περιγραφών -εκείνη της κοινότητας και εκείνη των ερευνητών- ο Honko (1989: 13-28) στη δική του πρόταση για ένα διεθνές ταξινομικό σχήμα των αφηγηματικών ειδών που μελέτησε, επιχείρησε να συνδέσει και να συνδυάσει τις δύο αυτές προσεγγίσεις (την ετική και την εμική), θεωρώντας τις κατηγοριοποιήσεις που δημιουργούνται από ερευνητές/ριες ως ουσιώδεις για την έρευνα, αλλά εκτιμώντας παράλληλα ότι, όλες οι ταξινομήσεις χρειάζεται να λαμβάνουν υπόψη το εμπειρικό υλικό και τις εννοιολογήσεις της μελετώμενης κοινότητας, ώστε να παραμένουν όσο πιο κοντά γίνεται σε ένα κοινώς αποδεκτό σύστημα των ειδών (Pekka, 2016: 299-316).

Με την ίδια λογική λοιπόν στην παρούσα έρευνα συλλέχθηκαν και αναλύθηκαν, βάσει περιεχομένου και λειτουργίας, όλων των ειδών τα μιμίδια, είτε αυτά αποτελούνταν μορφολογικά από εικόνες, από κείμενα ή γίνεται σε αυτά οποιαδήποτε χρήση της πολυμεσικής ψηφιακής γλώσσας. Αυτό συμβαίνει αρχικά διότι οι ίδιοι/ες οι χρήστες/ριες περιλαμβάνουν στο είδος κάθε τέτοια ψηφιακή καταχώρηση, χωρίς να υπεισέρχονται σε άλλου είδους κατατάξεις ή επιμέρους κατηγοριοποιήσεις. Ακολουθείται λοιπόν από την παρούσα έρευνα η εμική πρόσληψη του είδους που προάγεται από την ίδια την κοινότητα στην οποία κυκλοφορούν ενεργά, δηλαδή από τους/τις χρήστες/ριες του διαδικτύου.

Από άποψη μορφής και περιεχομένου λοιπόν δεν είναι απαραίτητο να πληρούνται πολλές προϋποθέσεις για να ονομάζεται ένα στοιχείο *memе*. Ουσιαστικά ο όρος «*memе*», όπως αναφέρονται εν συντομία οι διαδικτυακές αυτές χιουμοριστικές αναρτήσεις, τείνει να χρησιμοποιείται για οποιοδήποτε δείγμα online χιούμορ, τόσο στο δημοφιλή λόγο, όσο και στον επιστημονικό (Dynei, 2021: 179). Το πιο σημαντικό ωστόσο στοιχείο για την εξάπλωση του είδους είναι η συνεχής τροποποίηση και ο μετασχηματισμός του, καθώς αποτελεί μια άτυπη μορφή επικοινωνίας και κριτικής. Στο διαδίκτυο η μιμητική

⁷ Το δίπολο αυτό περιγράφηκε με την επινόηση των δύο αυτών όρων το 1954 από τον γλωσσολόγο- ανθρωπολόγο Kenneth Pike, ο οποίος διαπίστωσε ότι οι κοινωνικοί επιστήμονες διερωτώνταν κατά πόσο η γνώση τους είναι αντικειμενική ή υποκειμενική. Οι δύο αυτοί όροι (*emic/ etic*) προέρχονται από τους γλωσσικούς όρους *phonemic* και *phonetic*, αντίστοιχα, όπου ο πρώτος αφορά ουσιαστικά στοιχεία νοήματος και ο δεύτερος στοιχεία του ήχου. Βλ. σχετικά με τους όρους και τη λειτουργία τους, Dundes (1962: 95–105), Pike (ed.) (1967), Headland, Pike & Harris (eds.) (1990) και Frog & Savolainen (eds.) (2016).

αναπαραγωγή του είδους βασίζεται στη λογική της δημιουργίας και του διαμοιρασμού (sharing). Αυτό σημαίνει ότι τα μιμίδια οφείλουν να προκαλούν στον/η χρήστη/ρια την αίσθηση της ταύτισης, για να θελήσει να τα 'μοιραστεί' με άλλους/ες χρήστες/ριες.

Κεντρικό όμως στοιχείο του 'αναδυόμενου' μιμιδίου στο διαδίκτυο είναι η αλλαγή, η οποία είναι αδιαμφισβήτητη λόγω της συμμετοχικότητας των ψηφιακών μέσων. Τα τελευταία δίνουν τη δυνατότητα στους/στις χρήστες/ριες να μετατρέψουν σε μιμίδια εκείνα τα πολιτισμικά στοιχεία που τους/τις εκφράζουν ή τα οποία επιθυμούν να σχολιάσουν. Αυτή η μετατροπή οποιασδήποτε θέσης επιθυμεί ο/η χρήστης/ρια να προάγει σε μιμίδια, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό της δυναμικής αλληλεπίδρασης μεταξύ του/της χρήστη/ριας και του περιβάλλοντος του διαδικτύου (Wiggins & Bowers, 2015, σ. 1899). Το μιμίδιο λοιπόν στο διαδίκτυο εξαρτάται από τη ταχεία και ευρεία διάδοσή του (virality). Όπως επισημαίνει ο Shifman (2012: 190), η ανθρώπινη δράση, αναπόσπαστο μέρος της εννοιολόγησης των μιμιδίων, είναι εκείνη που τα καθιστά δυναμικές οντότητες που εξαπλώνονται ως απάντηση -και σχόλιο- σε κοινωνικές στάσεις και συμπεριφορές.

Τα memes στο διαδίκτυο έχουν μελετηθεί και ως δραστηριότητα και ως είδος λαϊκής λογοτεχνίας στα κοινωνικά δίκτυα. Στην διεθνή βιβλιογραφία εντοπίζεται εκτενής εργογραφία σχετικά με τα μιμίδια. Ενδεικτικά μπορεί να γίνει αναφορά στο άρθρο της Foote (2007: 27-38) η οποία αναφέρεται στα «memes» ως λαϊκή τέχνη του διαδικτύου. Οι Knobel & Lankshear (2007: 199-227), διερευνούν τις κοινωνικές πρακτικές διάδοσης διαδικτυακών «μιμιδίων» (που όπως οι ίδιοι αναφέρουν, προφέρονται «meems») ως διάσταση πολιτιστικής παραγωγής και μετάδοσης. Εντόπισαν μια ομάδα επιτυχημένων διαδικτυακών μηνυμάτων που αναφέρθηκαν σε χώρους κεντρικών μέσων ενημέρωσης, όπως εφημερίδες, τηλεόραση, διαδικτυακά περιοδικά και φόρουμ που βασίζονται σε ειδήσεις κατά την 5ετή περίοδο μεταξύ 2001 και 2005. Και τη μελέτησαν βάση τριών αξόνων: Εντόπισαν και εξέτασαν τις ιδιότητες που συνιστούν ένα επιτυχημένο διαδικτυακό μιμίδιο. 2. Δημιούργησαν ορισμένες βασικές κατηγορίες επιτυχημένων διαδικτυακών μιμιδίων και 3. Διερεύνησαν τις πιθανότητες αξιοποίησής τους από τους/τις εκπαιδευτικούς στη διδακτική πρακτική. Ο Bronner (2012: 64), στο συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο Blank

(2012), αναγνωρίζει ότι τα μιμίδια έχουν λαογραφικό ενδιαφέρον, επειδή συχνά προσλαμβάνουν χαρακτηριστικά ειδών του λαϊκού λόγου, όπως 'συνθηματικών φράσεων' (catchphrases), φημών και σύγχρονων θρύλων. Ο Milner στο βιβλίο του *The World Made Meme. Public Conversations and Participatory Media* (2012), περιγράφει τα μιμίδια ως συνοπτικά κείμενα που δημιουργούνται, κυκλοφορούν και μετασχηματίζονται συλλογικά αποτελώντας πλέον έναν αναγνωρισμένο και κοινώς αποδεκτό τρόπο έκφρασης στο πλαίσιο της διαδικτυακής ζωής. Ωστόσο η έκφραση αυτή ξεφεύγει και πέρα από τα όρια του διαδικτύου επηρεάζοντας τελικά τη φύση των δημόσιων συνομιλιών. Η Shifman στο πρώτο άρθρο της "An anatomy of a YouTube meme" (2012: 187-203) χρησιμοποιεί την έννοια του "meme" ως αναλυτικό εργαλείο στοχεύοντας στην ανάδειξη των χαρακτηριστικών των 'μιμιδιακών βίντεο' (memetic videos) που διαδίδονται στο περιβάλλον του YouTube. Σε επόμενο άρθρο της "Memes in a Digital World: Reconciling with a Conceptual Troublemaker" (2013: 362-377), επανεξετάζει την έννοια του μιμιδίου στο πλαίσιο του ψηφιακού πολιτισμού. Αφού αξιολογήσει την αξιοποίηση των μιμιδίων για την κατανόηση της ψηφιακής κουλτούρας, αντιμετωπίζει το πρόβλημα του ορισμού των μιμιδίων χαράσσοντας μια νέα τυπολογία προσανατολισμένη στην επικοινωνία των χαρακτηριστικών τους. Έτσι, στο βιβλίο της *Memes in Digital Culture* (2014) προσφέρει έναν νέο ορισμό των μιμιδίων διακρίνοντάς τα από άλλα δημοφιλή μηνύματα που διαδίδονται στο διαδίκτυο. Περιγράφοντας λοιπόν δημοφιλή είδη μιμιδίων, τα αναδεικνύει ως νέους τρόπους πολιτικής συμμετοχής σε δημοκρατικά -και μη- καθεστώτα, ενώ τα εξετάζει και ως παράγοντες της παγκοσμιοποίησης. Καταλήγει εν τέλει ότι τα μιμίδια ενσωματώνουν μερικές από τις πιο θεμελιώδεις πτυχές του διαδικτύου γενικά και της συμμετοχικής κουλτούρας του Web 2.0 ειδικότερα. Οι Heimo & Kaarina Koski στο άρθρο τους "Internet Memes as Statements and Entertainment" (2014: 187-203) σκιαγραφούν ένα περίγραμμα του διαδικτύου ως χώρου συμμετοχικής κουλτούρας και επικεντρώνονται στα μιμίδια ως μια αναδυόμενη μορφή σύγχρονου λαογραφικού υλικού που μεταφέρει αντιλήψεις με διασκεδαστική όμως λειτουργία. Οι Wiggins & Bowers (2015: 1886-1906), εντοπίζουν τα δυναμικά και παραγωγικά στοιχεία στο είδος που το καθιστούν τόσο επιδραστικό, ενώ τα περιγράφουν ως ποικίλα επαναλαμβανόμενα μηνύματα που διαδίδονται γρήγορα από τα μέλη της συμμετοχικής ψηφιακής κουλτούρας

με σκοπό τη συνέχιση μιας συνομιλίας. Εν ολίγοις, οι πρώτες μελέτες ασχολούνται με τη διάδοση και τα χαρακτηριστικά του είδους καθ' αυτού, ενώ μετέπειτα έρευνες καταπιάνονται με συγκεκριμένης θεματολογίας μιμίδια ως μελέτες περίπτωσης. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί το άρθρο της Dynel (2021:175-195) που ασχολείται με μιμίδια για τη χρήση μάσκας προστασίας την περίοδο της πανδημίας COVID-19 ή εκείνο του Mould (2022: 441–465) που μέσα από την περίπτωση των μιμιδίων σχετικά με μια διαδεδομένη φήμη που κυκλοφορεί στην Αμερική (αυτή της welfare queen που θέλει μαύρες γυναίκες που ζουν στη χώρα να εκμεταλλεύονται στο έπακρο τα κρατικά επιδόματα για να αποφύγουν την εργασία), επιδιώκει τελικά να αναδείξει μια νέα εκδοχή του είδους, τα 'αντι-μιμίδια', εκείνα τα μιμίδια δηλαδή που αντιτίθενται στη διάδοση της φήμης και την αντιστρέφουν.

Στην ελληνική λαογραφία η πρώτη ενασχόληση με το είδος αυτό έγινε το 2021, μέσα από το άρθρο των Κατσαδώρου & Νουνανάκη, στο οποίο επιχειρήθηκε ο εντοπισμός στερεοτυπικών απεικονίσεων των Ποντίων μέσα από μιμίδια που κυκλοφορούν στην κοινότητα στην ποντιακή διάλεκτο. Το άρθρο αυτό αποτέλεσε την αφορμή για μια σειρά σχετικών άρθρων ενώ η συγκυρία της πανδημίας ανέδειξε άμεσα την μεγάλη παραγωγή σχετικών μιμιδίων. Έτσι οι γράφουσες προβάλλουν την πορεία της έρευνάς τους -που οδήγησε στην παρούσα έκδοση- μέσα από δύο ακόμα άρθρα. Σε αυτό με θέμα 'Τα μιμίδια (memes) της πανδημίας COVID-19: Η διαχείριση του πρωτόγνωρου μέσω ενός σατιρικού είδους του ψηφιακού λαϊκού λόγου' (Κακάμπουρα & Νουνανάκη, 2022: 153-182), ανέδειξαν την ιδιότητα των μιμιδίων να θίγουν δηκτικά καθημερινές στάσεις και συμπεριφορές αλλά και θέματα της επικαιρότητας. Ασφαλώς η έξαρση της πανδημίας COVID-19 αποτέλεσε μια τόσο καθοριστική και ανατρεπτική συγκυρία, που δε θα μπορούσε να μην προκαλέσει διάδοση μιμιδίων, αφού επηρέασε καθοριστικά την καθημερινότητα των ανθρώπων. Σε αυτό το άρθρο λοιπόν αναδείχθηκε ο τρόπος που το χιούμορ λειτούργησε ως μέσο διαχείρισης προβληματικών καταστάσεων, αλλά και ως μέσο έμμεσης κριτικής. Ο στόχος του δεύτερου άρθρου σχετικά με τα μιμίδια της πανδημίας ήταν διπλός: Αφενός να αναδείξει τον αντίκτυπο της πανδημίας στη ζωή των ανθρώπων όπως εκφράστηκε μέσω των μιμιδίων, αναλύοντας τα μηνύματά τους αλλά και τα σχόλια και τις σχετικές αναρτήσεις ώστε να φανεί η πρόσληψή τους από τους/τις χρήστες/ριες του διαδικτύου και

τις κοινότητές τους στο χώρο των μέσων κοινωνικής δικτύωσης. Αφετέρου αναδείχθηκαν και μεθοδολογικά ζητήματα στην ψηφιακή λαογραφική και ανθρωπολογική έρευνα μέσα από τη συγκεκριμένη έρευνα των μιμιδίων σχετικά με την πανδημία Covid-19 που κυκλοφόρησαν στα ελληνικά μέσα κοινωνικής δικτύωσης (Κακάμπουρα & Νουνανάκη, υπό δημοσίευση).

Άλλη συναφής έρευνα είναι εκείνη των Αντωνάκη & Κατσαδώρου (2023: 66-82) που ασχολείται με την προβολή θεμάτων σχετικών με την εκπαίδευση και την εκπαιδευτική πολιτική κατά την περίοδο της πανδημίας. Μέσα από την προσέγγιση μιμιδίων αυτής της θεματικής, η έρευνα αυτή έδειξε ότι μία πληθώρα εκπαιδευτικών θεμάτων που σχετίζονται με την πανδημία αναπαράχθηκαν στα διαδικτυακά μιμίδια. Αναδείχθηκαν πιο γενικά ζητήματα, όπως το κλείσιμο των σχολείων στην αρχή της πανδημίας, η εξ αποστάσεως διδασκαλία στο διάστημα που τα σχολεία ήταν κλειστά, η επαναλειτουργία των σχολείων. Φαίνεται όμως ότι μέσα από μιμίδια σχολιάστηκαν και άλλα πιο ειδικά ζητήματα, όπως τα μέτρα που πήρε η Κυβέρνηση για την μείωση της διασποράς της πανδημίας στα σχολεία. Ένα ακόμα σχετικό άρθρο είναι της Καρδαμήλα (2023: 195-208) για την προβολή του λαϊκού εορτολογίου μέσα από μιμίδια. Σε αυτό αποτυπώνονται τα πορίσματα της αναζήτησης μιμιδίων σχετικών με τις μεγάλες γιορτές του κύκλου του χρόνου (Δωδεκαήμερο, Αποκριά και Πάσχα). Στην έρευνα αυτή επιχειρήθηκε η συλλογή και κατηγοριοποίηση διαδικτυακών μιμιδίων που αναφέρονται στις μεγάλες γιορτές του εορτολογίου με σκοπό να ερευνηθεί η έκφραση του εορτασμού αυτών των εορτών και των εθίμων τους μέσα από το Διαδίκτυο. Ένα ακόμα ιδιαίτερα ενδιαφέρον άρθρο είναι του Κατσαδώρου (2023: 66-82) που μελετά μιμίδια που καταπιάνονται με το ζήτημα της τρίτης ηλικίας. Σε αυτό δίνεται έμφαση στην ανάδειξη του 'αστείου', των θεμάτων δηλαδή που προκαλούν το γέλιο. Αναφέρεται λοιπόν σε αυτό το άρθρο ότι η χιουμοριστική προσέγγιση του άσχημου και απωθητικού ενέχει και μια διάθεση κριτική (και κουτσομπολιού) και μέσα από αυτό το πρίσμα εξετάζεται η προβολή και η διακωμώδηση των γηρατιών με όλα τους τα συνεπακόλουθα μέσα από μιμίδια.

Είναι γεγονός ότι οι ραγδαίες εξελίξεις και τα γεγονότα που συνέβησαν στο διάστημα μετά το ξέσπασμα της πανδημίας διέγειραν τη δραστηριότητα των χρηστών/ριών στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, η οποία αποτυπώθηκε και στη δημιουργία ψηφιακού χιούμορ (μιμίδια), σχετικά με την COVID-19 (Dyner,

2021: 176). Το χιούμορ είναι η ψυχολογική κατάσταση που χαρακτηρίζεται από την εκτίμηση ότι κάτι είναι αστείο, το θετικό συναίσθημα της διασκέδασης και η τάση για γέλιο (Gervais & Wilson, 2005: 395-430). Εμφανίζεται όταν οι άνθρωποι ερμηνεύουν εκ νέου κάτι με λιγότερο σοβαρό ή με σκωπτικό τρόπο, επομένως, η ψυχολογική απόσταση από τις ανησυχίες του πραγματικού κόσμου είναι απαραίτητη προκειμένου οι άνθρωποι να ανταποκρίνονται σε καινούργιες προσεγγίσεις του με χιούμορ (McGraw et.al, 2012: 1215-1216). Έτσι ερμηνεύεται το γεγονός ότι οι συνθήκες που προκαλούν χιούμορ τελούν υπό διαπραγμάτευση. Το χιούμορ βέβαια επιφέρει και μια μορφή ‘λύτρωσης’ η οποία είναι μια τεκμηριωμένη ψυχολογική λειτουργία που του αποδίδεται. Αυτή μπορεί να χρησιμεύσει ως στρατηγική αντιμετώπισης απλών καθημερινών ή και πιο απαιτητικών βιωμάτων, ακόμα και τραγικών συνθηκών (Dyner, 2020: 175–195· Dyner & Porri, 2018: 382–400).

Η ανάλυση τόσο των υπο-περιοχών του διαδικτύου όσο και των μιμιδίων που βρίσκονται σε αυτά είναι σημαντική (Hine, 2015: 27), γιατί όπως αναφέρει ο Geertz (2001: 341) «η επεξεργασία του τι πιστεύουν οι άνθρωποι ότι κάνουν περιλαμβάνει μια προσεκτική εξέταση των μέσων που έχουν στη διάθεσή τους για να εκφράσουν και να κατανοήσουν τον εαυτό τους και τον κόσμο τους». Έτσι, η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο το διαδίκτυο και τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης έχουν φτάσει να επηρεάζουν τις εκφράσεις χιούμορ, πένθους, αλληλεγγύης, μοναξιάς και φόβου είναι αναπόσπαστο στοιχείο για να σκεφτούμε τα περίπλοκα νοήματα των μιμιδίων (Kakampoura & Nounanaki, u.p.).

Μεθοδολογία, εργαλεία και διαδικασία διεξαγωγής της έρευνας



Η διάδοση λαογραφικού υλικού στο διαδίκτυο ακολουθεί τους παρακάτω άξονες. Από τη μια, όψεις του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού μεταδίδονται, διαδίδονται, διατηρούνται ή/και εξελίσσονται στο διαδίκτυο (π.χ. μαντινάδες, ανέκδοτα κ.λπ.). Οι σύγχρονες μορφές λαϊκής κουλτούρας, από την άλλη πλευρά, δημιουργούνται κυρίως για διαδικτυακή χρήση, αν και πολλές από αυτές υπερβαίνουν αυτό το περιβάλλον και ενσωματώνονται στη διά ζώσης επικοινωνία, για παράδειγμα μιμίδια του διαδικτύου που μπορούν επίσης να μεταδοθούν προφορικά (Κατσαδώρας, 2013: 109-111). Το διαδίκτυο και, ιδιαίτερα, τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, μπορούν επίσης να μελετηθούν ως πεδίο αρχειακής ψηφιακής εθνογραφίας λόγω των διαφόρων αρχείων που αναρτώνται⁸. Πώς μπορεί να εντοπιστεί και να συλλεχθεί αυτό το υλικό στο διαδίκτυο; Οι μέθοδοι έρευνας που χρησιμοποιούνται σε αυτό το «νέο» πεδίο είναι οι ίδιες με αυτές που χρησιμοποιούνται στον κόσμο εκτός σύνδεσης, αλλά με κριτική επεξεργασία ορισμένων από τις πτυχές τους και προσαρμογή τους στο νέο περιβάλλον. Άρα, πραγματολογικό λαογραφικό υλικό από το διαδικτυακό περιβάλλον προκύπτει χρησιμοποιώντας διακριτές μεθόδους ανάλογα με τον στόχο της κάθε έρευνας. Η μακροχρόνια διαδικτυακή

⁸ βλ. σχετικά ενδεικτικά Βαρβούνης (2022: 20-28) και Καπανιάρης & Βαρβούνης (2019: 1-18). Για τη δημιουργία ψηφιακών αρχείων, βλ. Karachristos & Potiropoulos (2019: 305-320).

λαογραφική μελέτη μπορεί να εφαρμοστεί για τη διερεύνηση, για παράδειγμα, της διάδοσης ενός συγκεκριμένου είδους λαϊκού πολιτισμού στο νέο περιβάλλον. Η ψηφιακή εθνογραφική έρευνα (netnography)⁹, χρησιμοποιείται για τη διερεύνηση ψηφιακών κοινοτήτων, αλληλεπιδράσεων και σχέσεων μεταξύ των χρηστών/ριών του ιστότοπου (Kozinets, 2020). Φυσικά, τα διαδικτυακά αρχεία μπορούν να αναθεωρηθούν και η τεχνολογία να χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο προβολής και αποκρυπτογράφησης για ένα ψηφιακό αρχείο, αλλά και ως εργαλείο συλλογής νέων δεδομένων (Βαρβούνης & Καπανιάρης, 2019: 114).



Το πρώτο μιμίδιο για την πανδημία COVID-19 που υπέπεσε στην αντίληψή μας

Τα ερωτήματα που απασχολούν την έρευνα αυτή αφορούν σε κοινωνικά και πολιτισμικά ζητήματα της ‘νέας πραγματικότητας’ που δημιούργησε η πανδημία του κορωνοϊού και προκάλεσαν την ανάγκη διαχείρισής τους από τους/τις χρήστες/ριες του διαδικτύου μέσω της αποδόμησης και διακωμώδησής τους. Τα μορφολογικά χαρακτηριστικά των διαδικτυακών μιμιδίων εξετάστηκαν επίσης στην παρούσα έρευνα, με έμφαση κυρίως στη χρήση της εικόνας και του κειμένου στην απόδοση των προβληματισμών που καθρεφτίζουν.

Για την παρούσα έρευνα επιλέχθηκαν τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης (social media) ως περιβάλλοντα συλλογής πραγματολογικού υλικού, καθώς εκεί εντοπίζεται η πιο άμεση αντίδραση στην επικαιρότητα. Τα μέσα κοινωνικής

⁹ Η ψηφιακή εθνογραφία ακολουθεί τις ίδιες αρχές και τεχνικές της διά ζώσης εθνογραφικής έρευνας στο περιβάλλον του διαδικτύου εστιάζοντας στην ψηφιακή επικοινωνία (Androutsopoulos, 2008) και τη μελέτη των ψηφιακών κοινοτήτων (Kozinets, 2002: 65). Όπως επισημαίνει ο Kozinets (2002: 65), είναι η ποιοτική ερευνητική μέθοδος που προσαρμόζει τις τεχνικές της εθνογραφικής έρευνας στη μελέτη των πολιτισμών και των κοινοτήτων που αναδύονται μέσα στα ψηφιακά περιβάλλοντα. Για την περιγραφή αυτής της μεθόδου έρευνας στο διαδίκτυο ο Kozinets (2002) εισήγαγε τον όρο *Δικτυογραφία* (Netnography).

δικτύωσης επιτρέπουν την αμφίδρομη επικοινωνία μεταξύ ανθρώπων που γνωρίζονται μεταξύ τους, αλλά και μεταξύ αγνώστων που μοιράζονται κοινά ενδιαφέροντα. Δηλαδή, συνήθως δεν πρόκειται για μονομερή λήψη πληροφοριών, αλλά για ανταλλαγή και επικοινωνία. Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης ενσωματώνουν την κοινωνική αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπων που δημιουργούν, μοιράζονται ή ανταλλάσσουν πληροφορίες και ιδέες μέσα σε ψηφιακές κοινότητες και δίκτυα. Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης έχουν «βιώσει» μια εκθετική αύξηση της συμμετοχής των χρηστών/ριών τα τελευταία χρόνια. Έτσι, το πιο σημαντικό πράγμα που προσφέρουν είναι ότι αποτελούν ένα μέσο για τη συμπλήρωση της εκτός σύνδεσης έκφρασης της κοινότητας αναπαράγοντας τις ίδιες αντιδράσεις στο διαδίκτυο (Miller, 2010: 7-8).

Στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης εντοπίζονται ομάδες χρηστών/ριών που δημιουργούν ή αναπαράγουν μιμίδια. Για την προσέγγισή τους εφαρμόστηκε η μη συμμετοχική παρατήρηση, που στην έρευνα στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης και σε όσα ψηφιακά περιβάλλοντα προωθείται η αλληλεπίδραση των χρηστών/ριών, όπως π.χ. στα ιστολόγια ή στα fora, αποτελεί η τεχνική του 'ελλοχεύοντα ερευνητή' (lurker) (Kozinets, 2015: 23-78). Ο όρος προκύπτει από τους/τις χρήστες/ριες των μέσων αυτών που συμμετέχουν μεν στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, δεν είναι όμως ενεργοί/ές σε αυτά, 'βλέπουν' δηλαδή τις κινήσεις των 'φίλων' τους, δεν αναρτούν όμως οι ίδιοι/ες δικές τους.

Έγινε συνδυασμός της προσέγγισης 'μέσω δρώντων υποκειμένων' (actor-based) και 'μέσω θεμάτων' (topic-based) (Heft & Buehling, 2022: 4). Προσεγγίστηκαν δηλαδή λογαριασμοί στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης που είναι γνωστοί για την ενεργή εμπλοκή τους στη δημιουργία και διάδοση μιμιδίων στο διαδίκτυο, ενώ μεμονωμένες αναρτήσεις χρηστών/ριών με θέματα σχετικά με την πανδημία μας οδήγησαν στον εντοπισμό περισσότερων σχετικών αναρτήσεων και λογαριασμών που αναρτούν μιμίδια.

Η διαδικασία που ακολουθήθηκε λοιπόν για τη συλλογή του πραγματολογικού υλικού ήταν αρχικά ο εντοπισμός λογαριασμών με σχετική δραστηριότητα μέσω μεμονωμένων επανααναρτήσεων (repostings) μιμιδίων από διάφορους/ες χρήστες/ριες στο περιβάλλον των διαδικτυακών κοινωνικών δικτύων. Το περιεχόμενο των λογαριασμών με αντίστοιχη δραστηριότητα

ελέγχθηκε για τον εντοπισμό όλων των αναρτημένων μιμιδίων σχετικά με τον κορονοϊό και την πανδημία. 'Ακολουθώντας' τους λογαριασμούς αυτούς σε όλο το χρονικό διάστημα που διήρκεσε η έρευνα, το πραγματολογικό υλικό εμπλουτιζόταν με τις νέες αναρτήσεις που ήταν σχετικές με αυτή.

Συλλέχθηκαν λοιπόν 11.700 αναρτήσεις¹⁰, ωστόσο πολλά memes αναρτώνται εκ νέου από διάφορους/ες χρήστες/ριες. Τα ίδια κείμενα αναρτώνται ως διαφορετικά μιμίδια, όπως φαίνεται στο πρώτο παράδειγμα της εικόνας, ενώ πολλά είναι κοινά και ανάμεσα στα ψηφιακά περιβάλλοντα που μελετήθηκαν (Facebook και Instagram).



Μιμίδια με κοινό θέμα ή εικόνα από διάφορους λογαριασμούς

Το γεγονός βέβαια ότι πρόκειται για μια έρευνα σε περιβάλλοντα που προϋποθέτουν ένα επίπεδο ιδιωτικότητας δημιουργεί την ανάγκη διευκρίνισης των όρων διεξαγωγής της παρούσας έρευνας. Η Carter (2005: 152) επισημαίνει ότι, από ηθική άποψη, η ψηφιακή εθνογραφική έρευνα (cyber ethnography) είναι παρόμοια με τη συμβατική, επειδή οι τέσσερις κύριες ηθικές αξίες της

¹⁰ Αυτό το υλικό προέκυψε από τον Φεβρουάριο του 2020 έως τον Φεβρουάριο 2022. Όλα τα στοιχεία που παρατίθενται ανακτήθηκαν τελευταία φορά στις 15/4/2022.

έρευνας είναι οι ίδιες: η αρχή του να μην προξενήσουμε βλάβη στο υποκείμενο, η υπεράσπιση της ανωνυμίας του, η εμπιστευτική χρήση των δεδομένων και η λήψη συναίνεσης. Οι ομάδες και σελίδες που παράγουν το σχετικό υλικό είναι δημόσιες. Ωστόσο εντοπίστηκαν και ορισμένες που είναι ιδιωτικές ή κλειστές. Σε αυτές οι ερευνήτριες χρειάστηκε να γίνουν μέλη. Παρότι συλλέχθηκε υλικό και από την πρώτη και από τη δεύτερη κατηγορία ομάδων και σελίδων, το περιεχόμενο των ιδιωτικών δεν χρησιμοποιήθηκε σε καμία δημόσια παρουσίαση της έρευνας ούτε στην παρούσα έκδοσή της. Σε κάθε περίπτωση διασφαλίστηκε η ανωνυμοποίηση των χρηστών/ριών που αναρτούσαν μιμίδια διαγράφοντας αυτόματα όλα τα χαρακτηριστικά και τα στοιχεία τους.

Περιορισμοί της έρευνας

When you have the perfect meme for a situation but you have to search through your 8,000+ meme archive to find it



Στο καθαρό λοιπόν δείγμα της έρευνας (7.833 μιμίδια) η κάθε ανάρτηση μετρήθηκε ξεχωριστά και μεμονωμένα. Αναρτήσεις εκ νέου των ίδιων μιμιδίων από διαφορετικούς/ές χρήστες/ριες θεωρήθηκαν πολλαπλές εγγραφές και έτσι παραλείφθηκαν. Οι αναρτήσεις όμως του ίδιου κειμένου από διαφορετικές ομάδες, που καταπιάνονται με τη δημιουργία αυτού του είδους διαδικτυακού χιούμορ, μετρήθηκαν ως ξεχωριστά μιμίδια, σαν μια ιδιότυπου είδους παραλλαγή. Αυτό, διότι πέραν από την τοποθέτηση του μηνύματος στο διαφορετικό, χαρακτηριστικό και αναγνωρίσιμο ‘περιβάλλον’ της κάθε ομάδας που τα δημιουργεί -όπως φαίνεται στα πρώτα δύο μιμίδια στο παραπάνω παράδειγμα, βλέπουμε ότι το ίδιο μήνυμα έχει αναρτηθεί και από την ομάδα ο

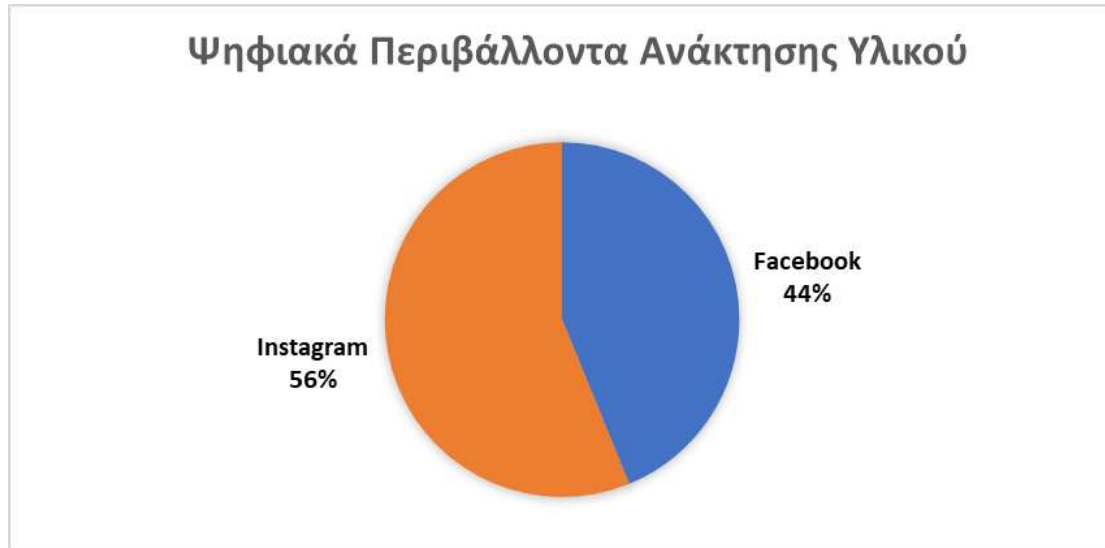
τοίχος και από την ομάδα να σε πω ατάκες. Συχνά χρησιμοποιείται η ίδια εικόνα με συνοδεία διαφορετικού μηνύματος, όπως φαίνεται στο παραπάνω παράδειγμα με τους ποδοσφαιριστές το ίδιο μήνυμα σε κειμενική μόνο απόδοση, αλλά και σαν κείμενο που συνοδεύει εικόνα. Επιπλέον, δεν είναι σπάνια η ανάρτηση από μια ομάδα μιμίδίων φτιαγμένα από άλλη, στα οποία είτε διαγράφονται τα στοιχεία της πρώτης είτε τοποθετούνται δίπλα σε αυτά και τα στοιχεία της δεύτερης -βλ. το παράδειγμα με τους ποδοσφαιριστές όπου εντοπίζονται δύο 'υπογραφές' κ.ο.κ.

Μελετήθηκαν δύο μέσα κοινωνικής δικτύωσης ξεχωριστά. Έτσι το τελικό δείγμα της έρευνας αποτελείται από 7.833 αναρτήσεις, 3626 στο Facebook και 4207 στο Instagram.

Ένα ακόμα περιορισμό της έρευνας συνιστά η ασφαλής αποθήκευση του υλικού. Τα μιμίδια αποθηκεύονταν προσωρινά σε συλλογή που δημιουργήθηκε σε προσωπική σελίδα των ερευνητριών και στα δύο μέσα και ανά τακτά χρονικά διαστήματα αποθηκεύονταν και εκτός διαδικτύου. Ωστόσο, ώσπου να γίνει αυτή η μεταφορά εκτός διαδικτύου, η οποία γινόταν χειρωνακτικά και ήταν ιδιαίτερα χρονοβόρα¹¹, κάποιες αναρτήσεις είχαν 'κατέβει'. Το Instagram¹² (όπως φαίνεται στον Πίνακα 1) είναι πιο φιλικό σε τέτοιες έρευνες, διότι δεν συνηθίζεται να 'κατεβαίνει' ό,τι αναρτάται εκεί. Έτσι μπορούν να βρεθούν και παλιές αναρτήσεις, σε αντίθεση με το Facebook από το οποίο χάνονται αναρτήσεις, αν δεν αποθηκευτούν σε σταθερό σημείο έγκαιρα. Το δείγμα της έρευνας μελετήθηκε με μεικτές μεθόδους συνδυάζοντας τη στατιστική ανάλυση με την ποιοτική, ερμηνευτική (Hesse-Biber, 2022).

¹¹ Η αποθήκευση των μιμίδίων δεν γινόταν απλά ως εικόνες. Χρειάστηκε να βρεθεί ένας τρόπος συμπερίληψης και 'αποθήκευσης' και των σχετικών σχολίων. Έτσι επιλέχθηκε η μέθοδος λήψης στιγμιότυπου οθόνης αφότου κάθε μιμίδιο 'ανοιγόταν' ώστε να φαίνεται και η στήλη με τα σχόλια δίπλα από την εικόνα, ο/η χρήστης/ρια ή η ομάδα που έκανε την ανάρτηση, αλλά και όσα περισσότερα στοιχεία μπορούσαν να φανούν, όπως π.χ. η ημερομηνία της ανάρτησης ή η ηλεκτρονική διεύθυνση της ανάρτησης. Ασφαλώς κατά τη διάρκεια αποθήκευσης το υλικό ανωνυμοποιούνταν αυτόματα διαγράφοντας πλήρως τα στοιχεία των χρηστών/ριών που συμμετείχαν στην ανάρτηση.

¹² Για το περιβάλλον αυτό και τον τρόπο που οι χρήστες/ριες προβάλλουν τον εαυτό τους κατά τη διάρκεια της πρώτης περιόδου εγκλεισμού λόγω της πανδημίας COVID-19, βλ. ενδεικτικά και Yan Dou (2021: 1395-1413).



Πίνακας 1 Αναρτήσεις μιμιδίων ανά μέσο κοινωνικής δικτύωσης

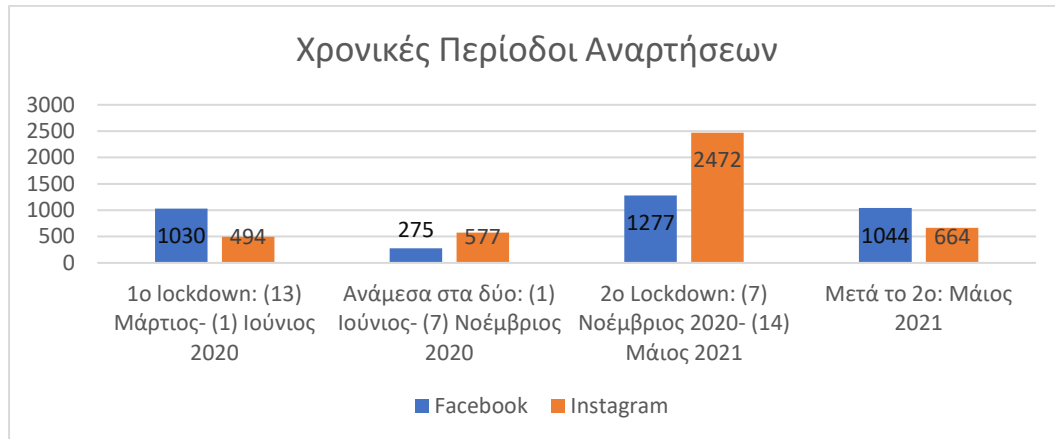
Η κύρια πηγή εντοπισμού των αναρτήσεων αποτελούν ομάδες και σελίδες των μέσων κοινωνικής δικτύωσης που δημιουργούν αυτό το είδος λόγου, παρά ‘φίλοι’ στα μέσα αυτά. Αυτοί/ές συνήθως αναρτούν ξανά μιμίδια από τέτοιες σελίδες, το μήνυμα των οποίων τους/τις βρίσκει σύμφωνους/ες. Στο Facebook ανακτήθηκε υλικό από είκοσι μία ομάδες (οι δεκαεπτά είναι δημόσιες ενώ τέσσερις είναι ιδιωτικές¹³), ενώ στο Instagram από είκοσι προφίλ¹⁴.

‘Ακολουθήθηκαν’ οι ομάδες αυτές από τα προσωπικά προφίλ των ερευνητριών, οι οποίες έτσι εντόπισαν στον ‘τοίχο’ τους τις νέες αναρτήσεις των σελίδων αυτών. Ωστόσο οι ομάδες και οι σελίδες αυτές προσπελάστηκαν εξακολουθητικά ολόκληρες, για να εντοπιστεί σχετικό υλικό που ίσως δεν είχε εμφανιστεί στους τοίχους των ερευνητριών. Επίσης, αρκετές από τις σελίδες που λειτούργησαν ως πηγές εντοπίστηκαν από τις ερευνήτριες κατά τη διάρκεια της έρευνας. Έτσι η συνολική εξέταση του περιεχομένου τους ήταν αναγκαία,

¹³ ΛΑΒΙΔΑ, ΚΑΨΙΜΙ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΚΑΒΑΤΖΑ, Τσεκουράτοι, Κακό Νοσηλευτικό Χιούμορ, κλασική περίπτωση βλάβης, Ο τοίχος, Γέλιο Ξεκαρδιστικό, Black χιούμορ, ΑΤΑΚΑ ΚΙ ΕΠΙ ΤΟΠΟΥ (Official), 96.9 Rock FM, GREECE μαδιάμ!!! Το Γέλιο βγήκε απ’ τον Παράδεισο..., Rock Κουλτούρα, Μιμίδια Είς Την Ελληνικήν, Ελληνικά Ίντερνετς, The Real Ancient Memes, Μαργαρίτες Μάντολες, Οι 32 ατάκες, Ο Απίθανος ΤΡΕΞ, Αστεία Χωρίς Όρια, Ψεκαστικά Hoaxes.

¹⁴ Μαργαρίτες_μάντολες, girlstalk.gr, nasero.atakes, φάση έχει, tsekouratoi.gr, το γαϊδουράκι, κουζουλό.gr, ο τρελός ο τοίχος, 12 ατάκες, variemai_official, hysteria_gr, 32 ατάκες, ancient memes, μιμίδια εις την ελληνικήν, πλάκα έχει, 4gelio.gr, mems_lab, Greek Enjoy Official, ΜΕΜΕΜΑΝ, Memes της λύσσας. Όλοι οι σύνδεσμοι παρατίθενται, στις Διαδικτυακές Πηγές στο τέλος του βιβλίου.

ώστε να εντοπιστούν αναρτημένα μιμίδια από πριν αρχίσουν οι ερευνήτριες να τις ακολουθούν.



Πίνακας 2 Ανάλυση αναρτήσεων ανά χρονική περίοδο και ανά ψηφιακό περιβάλλον

Το υλικό κατατάχθηκε αρχικά σε χρονικές περιόδους, ανάλογα με την 'φάση' της πανδημίας κατά την οποία αναρτήθηκε και συλλέχθηκε. Το πιο καθοριστικό σημείο αυτής αποτέλεσαν οι περίοδοι εγκλεισμού/καραντίνας (lockdown) και έτσι βάσει αυτών έγινε ο προσδιορισμός των χρονικών περιόδων. Οι περίοδοι λοιπόν είναι τέσσερις: το πρώτο lockdown¹⁵ (13/5-1/6/2020), η περίοδος ανάμεσα στα δύο lockdown (1/6-7/11/2020), το δεύτερο lockdown (7/11/2020-14/5/2021) και η περίοδος μετά το δεύτερο lockdown (14/5/2021-2/2022) όπως φαίνεται και στον πίνακα 2.

¹⁵ Για τα μιμίδια της περιόδου αυτής, βλ. ενδεικτικά και Τσάκωνα (2021: 51-71).

Η πανδημία: Κοινωνικές διαστάσεις μιας πρωτόγνωρης συνθήκης



Η έξαρση της πανδημίας COVID-19 δε θα μπορούσε να μην προκαλέσει διάδοση μιμιδίων, αφού επηρέασε καθοριστικά την καθημερινότητα των ανθρώπων. Ο ιός εμφανίστηκε και εξαπλώθηκε και στην Ελλάδα από τις 26 Φεβρουαρίου 2020 και έπειτα. Στην Ελλάδα, σύμφωνα με τα επίσημα στοιχεία¹⁶, μέχρι τον Φεβρουάριο του 2022, τα καταγεγραμμένα κρούσματα ξεπερνούσαν τα 2.500.000, ενώ ο αριθμός των θυμάτων είχε υπερβεί τους 25.000 ανθρώπους. Ο αριθμός των κρουσμάτων διατηρήθηκε σε χαμηλά επίπεδα με τις πρώτες παραλλαγές του ιού (περίπου δύο χιλιάδες την ημέρα), αλλά με την παραλλαγή 'όμικρον', που εντοπίστηκε στην Ελλάδα τον Δεκέμβριο του 2021, τα κρούσματα αυξήθηκαν δραματικά (φτάνοντας τα 50.126 στις 1/04/2022 και κυμαίνονταν περίπου στα 20.000 ημερησίως για αρκετές εβδομάδες). Ο αριθμός των θανάτων από τις παρενέργειες του ιού αυξήθηκε και στην Ελλάδα, όπως και παγκοσμίως, λόγω της παραλλαγής 'δέλτα', που εντοπίστηκε στην Ελλάδα τον Ιούνιο του 2020. Η εκστρατεία εμβολιασμού ξεκίνησε στις 27 Δεκεμβρίου 2020 και, ως τον Φεβρουάριο του 2022, σε 11.000.000 πολίτες συνολικά, περίπου 8.000.000 ήταν πλήρως εμβολιασμένοι και πάνω από 5.000.000 είχαν λάβει την αναμνηστική δόση. Παγκοσμίως ο

¹⁶ Για όλα τα στοιχεία σχετικά με την πανδημία, βλ. την επίσημη κυβερνητική ιστοσελίδα: <https://covid19.gov.gr/covid19-live-analytics/>.

αριθμός των κρουσμάτων είχε ξεπεράσει τα 435 εκατομμύρια και των θυμάτων τα έξι εκατομμύρια¹⁷.

Το βάρος στο ελληνικό και στο παγκόσμιο σύστημα υγείας που επέφερε η πανδημία έδειξε την αδυναμία του ελλείπει πόρων και σοβαρής υποστελέχωσης, εντείνοντας ακόμα περισσότερο την ανασφάλεια των πολιτών. Τα μέτρα που λήφθηκαν παγκοσμίως για τον περιορισμό της πανδημίας, με βασικότερο αυτών την επιβολή της αναγκαστικής αποστασιοποίησης και του εγκλεισμού, επηρέασε έντονα τη ζωή και την καθημερινότητα των ανθρώπων και επέφερε σοβαρές επιπτώσεις στην οικονομία. Συνέθλιψε μικρής κλίμακας επιχειρήσεις και άφησε κατ' επέκταση μεγάλη μερίδα πολιτών χωρίς εργασία εντείνοντας ακόμα περισσότερο την επισφάλεια της ζωής.

Πιο αναλυτικά, η επιβολή του μέτρου της αναγκαστικής αποστασιοποίησης και του κατ' οίκον εγκλεισμού (lockdown) που επιβλήθηκε επέφερε δραστικές αλλαγές στην καθημερινότητα, στην κοινωνική, αλλά και στην επαγγελματική ζωή των πολιτών. Στην πρώτη περίοδο εγκλεισμού, που χαρακτηρίστηκε ως σκληρό lockdown, τα μέτρα ήταν αυστηρά και οριζόντια. Η απομάκρυνση από το σπίτι γινόταν με την αποστολή (δωρεάν) μηνύματος (SMS) σε ειδικό τετραψήφιο αριθμό (1330) για τη δήλωση του λόγου της εξόδου. Το μήνυμα επέτρεπε τη μετάβαση σε τοποθεσία απόστασης δύο χιλιομέτρων από τη δηλωμένη διεύθυνση διαμονής και την παραμονή εκτός σπιτιού για δύο ώρες. Η πρακτική αυτή κατά την πρώτη καραντίνα, σε συνδυασμό με το έντονα φοβικό κλίμα που καλλιεργούνταν από τις αντικειμενικές συνθήκες και τροφοδοτούνταν έντονα από θεσμικούς φορείς και από τα ΜΜΕ, ήταν αρκετά αποδοτική και περιόρισε την κυκλοφορία των πολιτών και την διασπορά του ιού. Η πρώτη αυτή περίοδος του σκληρού

¹⁷ <https://rb.gy/ppx3sc> (ημερομηνία ανάκτησης 14/4/2022). Από το καλοκαίρι του 2022 τα στατιστικά στοιχεία έπαψαν να δίνονται σε καθημερινή βάση και άρχισαν να δίνονται συγκεντρωτικά σε εβδομαδιαία βάση. Τελικά η ενημέρωση σχετικά με την έκβαση της πανδημίας (σχετικά δηλαδή με τον αριθμό των κρουσμάτων, τον αριθμό των απωλειών και τον αριθμό των εισαγωγών σε νοσοκομεία) σταμάτησε να είναι διαθέσιμη από τις διαδικτυακές πηγές και τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης (και το Viber όπου η ελληνική κυβέρνηση αναρτούσε σχετικές πληροφορίες) από τις 18/12/2022.

lockdown διήρκησε από τις 23ης Μαρτίου έως και τις 4 Μαΐου του 2020, χρονικό διάστημα αρκετά περιορισμένο.

Κατά την περίοδο αυτή έγιναν ραγδαίες αλλαγές και στις εργασιακές σχέσεις, καθώς, με πολύ συνοπτικές διαδικασίες, θεσπίστηκαν και εφαρμόστηκαν μέτρα απομακρυσμένης εργασίας (τηλε-εργασίας), τα οποία επρόκειτο να διευκολύνουν τη διατήρηση της αποστασιοποίησης για την καταπολέμηση της πανδημίας, ωστόσο εδραιώθηκαν και πέρα από την περίοδο αυτή. Αυτό το μέτρο επηρέασε έντονα τη ζωή των εργαζόμενων, καταστρατηγώντας το ωράριο εργασίας με πρόφαση τη δουλειά από το σπίτι και την έλλειψη άλλων δραστηριοτήτων στην περίοδο εγκλεισμού, εντείνοντας παράλληλα και την αίσθηση της απομόνωσης και της μοναχικότητας, ελλείψει άλλου είδους αλληλεπίδρασης πέραν της επαγγελματικής μεταξύ των συναδέλφων. Επίσης, επειδή δύο ή περισσότερα μέλη ενός νοικοκυριού έπρεπε να υπεισέλθουν στο καθεστώς της απομακρυσμένης εργασίας, είχαν να αντιμετωπίσουν και μεγάλο οικονομικό βάρος για την απόκτηση του αναγκαίου τεχνολογικού εξοπλισμού.

Επιπροσθέτως, επιβλήθηκε και η απομακρυσμένη εκπαίδευση όλων των βαθμίδων, ώστε να μην διαρραγεί πλήρως η καθημερινότητα των μαθητών/ριών και των φοιτητών/ριών και για να μην χαθεί η σχολική και η πανεπιστημιακή χρονιά. Η πρακτική αυτή φαίνεται ότι ήταν εν τέλει ιδιαίτερα δύσκολη για τους/τις μαθητές/ριες, τις οικογένειές τους¹⁸ και τους/τις εκπαιδευτικούς. Παιδιά προσχολικής αγωγής δεν είχαν την τεχνογνωσία να συμμετέχουν μόνα τους, ενώ όφειλε να παρίσταται κάποιος ενήλικας για να αντικαθιστά το δάσκαλο στο σπίτι και να βοηθάει το παιδί να υλοποιήσει τις δραστηριότητες. Αυτό το γεγονός δυσκόλεψε ιδιαίτερα οικογένειες των οποίων και οι δύο γονείς όφειλαν να εργάζονται από το σπίτι την ίδια ώρα που τα παιδιά παρακολουθούσαν το σχολείο. Από την άλλη, οι μαθητές μεγαλύτερων

¹⁸ Τα σχολεία και οι οικογένειες έπρεπε να αντιδράσουν γρήγορα σε ένα νέο σενάριο διδασκαλίας και μάθησης χωρίς το όφελος του προηγούμενου προγραμματισμού ή των κυβερνητικών κατευθυντήριων γραμμών. Σε αυτό το πλαίσιο, ορισμένα σχολεία και στην Ισπανία (όπως και στην Ελλάδα), σύμφωνα με την έρευνα των Bonal & González (2020: 635-655), μπόρεσαν να προσαρμοστούν καλύτερα στις νέες συνθήκες από άλλα. Ομοίως, η δομή και το μέγεθος του οικονομικού, κοινωνικού και πολιτιστικού κεφαλαίου των οικογενειών παρήγαγαν σημαντικές διαφορές στις ευκαιρίες μάθησης για παιδιά από διαφορετικά υπόβαθρα.

βαθμίδων έβρισκαν τρόπο να μην συμμετέχουν στο μάθημα ή να ασχολούνται με άλλες δραστηριότητες κατά τη διάρκειά του. Ενώ και για τη σχολική διαδικασία απαιτούνταν σχετικός τεχνολογικός εξοπλισμός. Πέρα από τη σχολική εμπειρία κατά τη διάρκεια των lockdown, τα παιδιά χρειάστηκε και αυτά να επαναπροσδιορίσουν την καθημερινότητά τους, πράγμα που όμως ήταν ιδιαίτερα απαιτητικό και ψυχοφθόρο¹⁹.

Η διαρκής συνύπαρξη λοιπόν των μελών της οικογένειας σε έναν χώρο και οι δύσκολες συνθήκες που καλούνταν να αντιμετωπίσουν διευθετώντας το χρόνο και τις δραστηριότητές τους, επέφερε σοβαρούς τριγμούς και στις οικογενειακές και στις προσωπικές σχέσεις²⁰. Την περίοδο αυτή αυξήθηκαν τα ποσοστά ενδοοικογενειακής βίας. Ζήτημα δυσβάστακτο που επιβάρυνε επίσης τις διαπροσωπικές σχέσεις αποτέλεσε και η απώλεια της εργασίας. Εργασίες που δεν μπορούσαν να γίνουν με τηλε-εργασία σταμάτησαν να συμβαίνουν και οι εργαζόμενοι τέθηκαν σε αναγκαστική αργία. Αυτή η συνθήκη πυροδότησε έμφυλα στερεότυπα που επιβάρυναν και ψυχολογικά τα μέλη των νοικοκυριών. Βέβαια πολλές επιχειρήσεις που δεν ήταν σε θέση να μεταφέρουν τις δραστηριότητές τους στο διαδίκτυο αναγκάστηκαν να κλείσουν, αφήνοντας και

¹⁹ Ψυχολογικά προβλήματα, όπως μεγάλος φόβος για τον ιό, άγχος, κατάθλιψη, ανία, ευερεθιστότητα, εναλλαγές της διάθεσης, διάσπαση προσοχής και διαταραχή ύπνου υπήρξαν αρκετά συχνά φαινόμενα μεταξύ παιδιών στην καραντίνα, όπως φάνηκε μέσα από διάφορες μελέτες (Panda, Gupta et al., 2020: 1-13).

²⁰ Η υγειονομική κρίση του COVID-19 επηρέασε έντονα την ψυχική υγεία του γενικού πληθυσμού, ενώ υπήρξε έντονος προβληματισμός για την ψυχολογική δυσφορία που προξένησαν οι διάφορες νέες ανησυχίες σε γονείς κατά τη διάρκεια των lockdown, λόγω ασταθών οικονομικών συνθηκών, κλεισίματος σχολείων και αναστολής των εκπαιδευτικών υπηρεσιών για παιδιά (Fontanesi, Marchetti, et al, 2020: 79-81). Επίσης, κατά τη διάρκεια της πανδημίας COVID-19, οι οικογένειες αντιμετώπισαν νέες προκλήσεις που σχετίζονται με την αναδιοργάνωση των χώρων διαβίωσης και την ανάγκη επαναδιαπραγμάτευσης των ρόλων του σπιτιού και της φροντίδας του. Όπως έδειξε η έρευνα των Rania, Coppola et al (2022: 1-10) στην Ιταλία, οι γυναίκες συνέχισαν να αφιερώνουν περισσότερο χρόνο σε δραστηριότητες για το σπίτι και τη φροντίδα του από τους άνδρες, παρά την παρουσία και των δύο συντρόφων στο σπίτι κατά τη διάρκεια του lockdown. Ωστόσο και τα δύο ενήλικα μέλη φάνηκε ότι αισθάνθηκαν περιορισμό στην ευημερία τους σε σχέση με την ζωή τους πριν την πανδημία. Βλ. σχετικά και Biroli, Bosworth et al. (2021: 1-13). Κατά τη διάρκεια της άνοιξης του 2020, η πανδημία του COVID-19 και τα παγκόσμια lockdown άλλαξαν πράγματι ριζικά την καθημερινή ζωή των οικογενειών. Η μελέτη των Salin, Kaittila, Hakovirta & Anttila (2020: 1-13) εξέτασε τους τρόπους με τους οποίους αντιμετώπισαν οικογένειες με παιδιά τη διάρκεια του lockdown στη Φινλανδία και τις στρατηγικές διαχείρισης που ανέπτυξαν.

μεγάλο ποσοστό εργαζόμενων χωρίς εργασία²¹. Τα κρατικά οικονομικά βοηθήματα ασφαλώς δεν μπόρεσαν να καλύψουν το κενό των χαμένων μισθών και η οικονομική δυστοκία ενέτεινε κάθε είδους ένταση.

Από την άλλη μεριά πολλοί άνθρωποι βίωσαν έντονη απομόνωση και μοναξιά και μεγάλη αλλαγή στην κοινωνική²² και την προσωπική τους ζωή²³, με αντίκτυπο και στην ψυχική αλλά και στην σωματική υγεία²⁴ (π.χ. αύξηση του σωματικού βάρους, έλλειψη άσκησης κ.ά.). Το φαινόμενο επηρέασε πολύ έντονα τις νεαρές ηλικίες αλλά και τις μεγαλύτερες, ιδιαίτερα τους ηλικιωμένους²⁵, που βίωσαν την απομόνωση και τη μοναξιά έντονα, στερούμενοι τις επαφές με συνομήλικους, τις ευκαιρίες κοινωνικής επαφής, αλλά και τη δυνατότητα αλληλεπίδρασης με τα μέλη της οικογένειας (π.χ. παιδιά και εγγόνια). Οι μεγαλύτερες ηλικιακές ομάδες που δεν είναι εξοικειωμένες με

²¹ Βλ. σχετικά το άρθρο των Lee, Schmidt-Klau & Verick (2020:11-15), όπου παρουσιάζεται σε διεθνές επίπεδο η επίδραση της πανδημίας στην αγορά εργασίας και επισημαίνεται ότι η παγκόσμια υγειονομική κρίση επέφερε γρήγορα οικονομικούς κλυδωνισμούς και κλονισμούς στην αγορά εργασίας που, με τη σειρά τους, οδήγησαν σε μια παγκόσμια κρίση στην εργασία με πρωτοφανές μέγεθος. Για τις οικονομικές συνέπειες της πανδημίας, βλ. και Byrne, Coates, Keenan & McIndoe-Calder (2020: 1-15), Brodeur, Gray, Islam & Bhuiyan (2021: 1007-1044).

²² Οι van Breen et al. (2022: 1315-1330) μελετούν το πως άτομα διαχειρίστηκαν τον αντίκτυπο των περιοριστικών μέτρων στην κοινωνική τους ζωή. Έδειξαν ότι παρόλο που οι διαδικτυακές επαφές βοηθούν στη μείωση των συναισθημάτων μοναξιάς, οι άνθρωποι που αισθάνονται πιο μόνοι είναι λιγότερο πιθανό να χρησιμοποιήσουν αυτή τη στρατηγική. Η αλληλεγγύη δε φαίνεται να επηρέασε ιδιαίτερα τη διαμόρφωση των συναισθημάτων μοναξιάς κατά τη διάρκεια της απαγόρευσης κυκλοφορίας. Βλ. σχετικά και Robb, de Jager et.al (2020: 1-12).

²³ Βλ. ενδεικτικά την έρευνα των Dewitte, Otten & Walker (2020: 547-553), που μελέτησαν τις επιπτώσεις των περιόδων lockdown στην ερωτική και σεξουαλική ζωή ατόμων που δε βρίσκονταν σε κάποια μόνιμη σχέση, αλλά και ζευγαριών που ζούσαν στο ίδιο σπίτι μαζί ή που δε ζούσαν μαζί.

²⁴ Βλ. ενδεικτικά την έρευνα των Özden & Kiliç (2021: 663-681) που ερεύνησαν την επίδραση της κοινωνικής απομόνωσης κατά τη διάρκεια της πανδημίας στις διατροφικές συμπεριφορές και στην άσκηση φοιτητών νοσηλευτικής ενός πανεπιστημίου στην ανατολική Τουρκία.

²⁵ Η μοναξιά και η κοινωνική απομόνωση συνυπάρχουν συχνά και είναι πολύ συνηθισμένα φαινόμενα σε ενήλικες μεγαλύτερης ηλικίας. Ενώ ο όρος 'μοναξιά' χαρακτηρίζει υποκειμενικά συναισθήματα, η 'κοινωνική απομόνωση' ορίζεται από το επίπεδο και τη συχνότητα των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων κάποιου με άλλα άτομα. Ως γενικά αποδεκτή έννοια, η μοναξιά ορίζεται ως το υποκειμενικό συναίσθημα του να είσαι μόνος, ενώ η κοινωνική απομόνωση περιγράφει μια αντικειμενική κατάσταση του κοινωνικού περιβάλλοντος και των προτύπων αλληλεπίδρασης των ατόμων (Hwang, Rabheru, et al., 2020: 1217). Πριν από την πανδημία του COVID-19, η μοναξιά και η κοινωνική απομόνωση ήταν τόσο επικρατούσες σε όλη την Ευρώπη, τις ΗΠΑ και την Κίνα (10–40%) (Leigh-Hunt et al., 2017: 157-171· Xia and Li, 2018: 837-851) που περιγράφηκε ως μια «επιδημία συμπεριφοράς» ("behavioral epidemic") (Jeste et al., 2020:). Η κατάσταση ασφαλώς επιβαρύνθηκε με τα περιοριστικά μέτρα που επιβλήθηκαν για τον έλεγχο της εξάπλωσης του ιού (Rabheru, et al., 2020: 1217). Βλ. ενδεικτικά σχετικά με το βίωμα του εγκλεισμού από την 'τρίτη' ηλικία, Razai, Oakeshott et al.(2020: 1-5).

τα τεχνολογικά μέσα, αποκόπηκαν έντονα και από τις κοινωνικές επαφές, αλλά και από κάθε άλλου είδους δραστηριότητα που τη χρονική αυτή περίοδο αντικαταστάθηκε από διαδικτυακές εφαρμογές. Η επαφή ακόμα και με κρατικούς φορείς (π.χ. γιατρούς, ΚΕΠ, κτλ) απαιτούσε τη μεσολάβηση της τεχνολογίας, γεγονός που κατέστησε σχεδόν άορατους μέρος των πολιτών που δεν διέθεταν καν τεχνολογικό εξοπλισμό. Η μετάβαση στην σχεδόν καθολική χρήση του διαδικτύου ήταν τόσο απότομη που δεν επέτρεπε ενδιάμεσες λύσεις και βέβαια δεν προνοούσε για μερίδες του πληθυσμού με ιδιαιτερότητες. Αυτό σημαίνει ότι και οι άνθρωποι με ειδικές ανάγκες κλήθηκαν να αντιμετωπίσουν ιδιαίτερα δυσμενείς συνθήκες στην καθημερινή τους ζωή. Βέβαια σε πολλές περιπτώσεις το κενό της κρατικής παρέμβασης και βοήθειας κάλυψαν πρωτοβουλίες αλληλεγγύης, που πολλές φορές ήταν σε θέση να περιορίσουν, έστω και ευκαιριακά το αίσθημα της μοναξιάς και της απομόνωσης αλλά και βασικών αναγκών σε είδη καθημερινής χρήσης²⁶. Το βίωμα του εγκλεισμού και των περιοριστικών μέτρων βιώθηκε διαφορετικά στις πόλεις και στον αγροτικό χώρο. Στην πρώτη περίπτωση η δυσφορία της απομόνωσης ήταν πιο έντονη, όπως και ο έλεγχος της εφαρμογής των μέτρων, ενώ στη δεύτερη φαίνεται ότι τα πράγματα ήταν πιο διαχειρίσιμα.

Μετά την αναστολή της πρώτης περιόδου εγκλεισμού, που δε συνέβη με υγειονομικά κριτήρια, αλλά με οικονομικά, διότι μεσολάβησε η καλοκαιρινή περίοδος τα οικονομικά οφέλη της οποίας επιχειρήθηκε να διασφαλιστούν, ακολούθησε αναπόφευκτα και δεύτερη περίοδος εγκλεισμού. Το ενδιάμεσο καλοκαίρι τα μέτρα παρακάμφθηκαν με αποτέλεσμα η πανδημία να αναζωπυρωθεί και να χρειάζεται η εκ νέου αντιμετώπισή της. Έτσι επιβλήθηκε

²⁶ Αυτού του είδους αλληλοϋποστήριξη περιγράφουν στο άρθρο τους οι Igwe, Ochinanwata, et.al. (2020: 183-1200), οι οποίοι μελετούν στη Νιγηρία την εφαρμογή κοινωνικής αλληλεγγύης κατά τη διάρκεια των lockdown της πανδημίας. Οι συγγραφείς αξιολογούν μεμονωμένες πράξεις (εμπιστοσύνη, αλtruισμό και αμοιβαιότητα) κατά τη διάρκεια του lockdown και πώς αυτές οι πρακτικές εξελίσσονται από ατομικές προσεγγίσεις σε συλλογικές δράσεις (όπως π.χ. πρακτικές συγκέντρωσης πόρων, ανταλλαγή πληροφοριών, πρακτικών ενδυνάμωσης κ.ά.). Βλ. σχετικά και Stevenson, Wakefield et.al. (2021: 1403–1418). Η έρευνα των Jones, Beardmore, et.al. (2020: 1-18) σε περιοχές του Λονδίνου έδειξε ότι η αλληλοϋποστήριξη αφορούσε ένα ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων αλληλεγγύης που ξεπερνούσε την παροχή πληροφοριών ή χρηστικών ειδών και περιλάμβανε την προσπάθεια αναπέρωσης του ηθικού μέσω του χιούμορ και της δημιουργικότητας. Η αλληλοϋποστήριξη των γειτόνων κάλυψε όλες τις ηλικιακές ομάδες ενηλίκων, συμπεριλαμβανομένων των μεγαλύτερων άτομα που θεωρήθηκαν ως ευάλωτες ομάδες.

το δεύτερο lockdown, το οποίο ήταν ιδιαίτερα μακροσκελές και εξουθενωτικό. Οι συνθήκες του εγκλεισμού διατηρήθηκαν αλλά τα μέτρα αυτή τη φορά ήταν πιο ‘χαλαρά’. Μεγαλύτερο ποσοστό εργασιών μπορούσαν να πραγματοποιηθούν δια ζώσης, πάντα με οικονομικό και όχι υγειονομικό κριτήριο, ενώ και ο μεγάλος φόβος για την πανδημία είχε πια ξεπεραστεί από τους περισσότερους πολίτες, με αποτέλεσμα να παρακάμπτονται όλο και περισσότερο τα επιβεβλημένα μέτρα.

Ένα ακόμα ζήτημα που προέκυψε ήταν οι έντονες ελλείψεις στο σύστημα υγείας. Φάνηκε πασίδηλα ότι δεν υπήρχαν ούτε στο ελάχιστο οι προϋποθέσεις για την αντιμετώπιση της πανδημίας, που, μπαίνοντας στο επίκεντρο, παράκαμψε κάθε άλλου είδους περίθαλψη και αγωγή ²⁷. Προγραμματισμένα χειρουργεία αναβάλλονταν διαρκώς ενώ ασθενείς με χρόνιες παθήσεις ή άλλου είδους ασθένειες πέραν του κορονοϊού είχαν μεγάλη αναμονή για τη θεραπεία τους στα νοσοκομεία. Τη συνθήκη αυτή θα ανακούφιζε η χρήση της προστατευτικής μάσκας και ιδιαίτερα η δημιουργία του πολυπόθητου εμβολίου.

Η κοινωνική πόλωση που δημιούργησε η δημιουργία εμβολίων ήταν ακραία, καθώς η υποχρεωτικότητα του εμβολιασμού ήγειρε ζητήματα ελευθερίας και ελεύθερης διαχείρισης του εαυτού. Αυτό το αίσθημα ενισχύθηκε έντονα από τον αποκλεισμό όσων δεν το έκαναν από σχεδόν κάθε καθημερινή δραστηριότητα. Η έντονη δυσφορία για τις δύσκολες και πρωτόγνωρες συνθήκες διαβίωσης ενισχύθηκε με την αντιπαράθεση σε σχέση με τα εμβόλια. Τα αίτια του φόβου αρκετών πολιτών για τα εμβόλια, που ήταν το κύριο όπλο αντιμετώπισης της θνησιμότητας του ιού, είναι ποικίλα, από αμφισβήτηση όσον αφορά στις πιθανές παρενέργειές τους έως θεωρίες συνωμοσίας (Kakampoura & Nounanaki, 2022). Και ασφαλώς η πόλωση και η ένταση που δημιουργήθηκε λόγω των συνθηκών²⁸, έθεσε στο επίκεντρό της πολιτικά πρόσωπα ή και γιατρούς που συνδέθηκαν με την αντιμετώπιση της πανδημίας.

²⁷ Βλ. σχετικά και Haldane, De Foo, Abdalla, et al. (2021: 964–980). Blumenthal, Fowler, Abrams & Collins (2020: 1483-1488).

²⁸ Βλ. σχετικά Roblain, Gale, et al. (2022: 963-973).

Ωστόσο, οι πρωτόγνωρες αυτές παγκοσμίως κοινωνικές συνθήκες αντιμετωπίστηκαν, εκτός από το φόβο και τα αρνητικά συναισθήματα και μέσω του καθαρήριου και λυτρωτικού λαϊκού χιούμορ.

Ιστορικές, κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις του χιούμορ



Τι είναι το χιούμορ

Έχει ήδη αναφερθεί ότι τα μιμίδια αποτελούν είδος χιουμοριστικής έκφρασης στο περιβάλλον του διαδικτύου. Μια από τις πλέον παραδοσιακές λειτουργίες του χιούμορ είναι η κοινωνική αναμόρφωση (Eagleton, 2021: 65). Το χιούμορ γενικά είναι μια ιδιαίτερα ευρεία έννοια που έχει απασχολήσει την έρευνα, εν τέλει όμως έμφαση δόθηκε κυρίως στη μελέτη του γέλιου. Η ύπαρξη και η λειτουργία του γέλιου προκάλεσε προβληματισμό στους διανοούμενους κάθε εποχής. Στο μεσαίωνα το γέλιο εκλήφθηκε ως μια μιαρή φυσική σωματική λειτουργία με έντονα ταξικά χαρακτηριστικά -αποδίδεται στα 'άξεστα' λαϊκά στρώματα που δεν ήταν σε θέση να ελέγξουν τις παρορμήσεις τους, ενώ αργότερα οι αστοί το θεώρησαν ως μέσο κοινωνικοποίησης και τρόπο δημιουργίας δεσμών οικειότητας.

Πιο αναλυτικά, από πολύ νωρίς στο γέλιο φαίνεται ότι αποδόθηκαν ταξικά χαρακτηριστικά, με μια ξεκάθαρη διαίρεση ανάμεσα στην πολιτισμένη ευθυμία και τα χυδαία χαχανητά. Όπως επισημαίνει ο Eagleton (2021: 135)

ένας κριτικός του 18^{ου} αι. υποστηρίζει ότι το χιούμορ συναντάται κυρίως στις τάξεις των χειρονακτών. Αφού είναι ζήτημα του σώματος παρά της νόησης είναι πιθανότερο να ανθεί ανάμεσα στους αμόρφωτους των οποίων η λογική δεν έχει μάθει να καταπιέζει τις ζωώδεις ενορμήσεις τους. Με την αλλαγή του κοινωνικοπολιτικοοικονομικού συστήματος και την άνοδο της αστικής τάξης, η λειτουργία και η πρόσληψη του χιούμορ επανανοηματοδοτείται. Από την απαξίωσή του από τους άρχοντες που γαλουχούνται με τα μεσαιωνικά ήθη, στα κάστρα των οποίων το γέλιο και το χιούμορ εκλαμβάνονται ως απρεπή λαϊκά χαρακτηριστικά όπως κάθε σωματική λειτουργία, εκλαμβάνεται από τους αστούς ως 'κοινωνικό λιπαντικό' που ενισχύει και τους κοινωνικούς αλλά και τους εμπορικούς δεσμούς. Αυτό συμβαίνει διότι οι αστοί αυτοί κατάγονται κυρίως από χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα και έτσι η αβρότητα και οι αστεϊσμοί που θεωρούνται χαρακτηριστικό των λαϊκών τάξεων ως τον 18^ο αι, μετατρέπονται σε προτερήματα του αστού που έρχεται στην εξουσία και φέρνει μαζί του τα δικά του ήθη (Eagleton, 2021: 131-183).

Η αναγεννησιακή θεωρία του χιούμορ ασχολείται πολύ με τη συζήτηση του λογοτεχνικού χαρακτήρα του χιούμορ, ειδικά στα θεατρικά κείμενα²⁹. Στην Αναγέννηση κάνουν την εμφάνισή τους ψυχολογικές και φιλοσοφικές θεωρίες για το χιούμορ (Attardo, 2008: 103), ενώ στις αρχές του εικοστού αιώνα, το χιούμορ και το γέλιο άρχισαν να θεωρούνται ως μια μορφή απελευθέρωσης ή ανακούφισης (Carrell, 2008: 309).

Το χιούμορ λοιπόν είναι ένα παγκόσμιο ανθρώπινο φαινόμενο, που επηρεάζει όλες τις πτυχές της ανθρώπινης ζωής, τις σχέσεις και τις αλληλεπιδράσεις τους. Ωστόσο το χιούμορ, ως όρος, δεν είναι εύκολο να οριστεί. Ο Mindess (1971: 21) αποκαλεί το χιούμορ «έναν τρόπο αντίληψης και εμπειρίας της ζωής, ένα είδος προοπτικής, μια περίεργη άποψη και μια ιδιότητα που έχει εξαιρετική θεραπευτική εξουσία», ενώ ο Fry χαρακτηρίζει το χιούμορ ως «παιχνίδι» (Fry, 1963: 138).

Όσο όμως κι αν οι ορισμοί του χιούμορ αφθονούν, δεν φαίνεται να υπάρχει συμφωνία για το τι ακριβώς σημαίνει το χιούμορ. Για κάποιους, το

²⁹ Σχετικά με τις αναγεννησιακές θεωρίες του χιούμορ, βλέπε επίσης Ménager (1995), Bremmer and Roodenburg (1997), Minois (2000), Attardo (2008:103).

χιούμορ ταυτίζεται με τη φυσική του εκδήλωση, το γέλιο. Για άλλους, το χιούμορ είναι το κωμικό, το αστείο ή το γελοίο. Για άλλους πάλι, το χιούμορ είναι συνώνυμο με το πνεύμα ή την κωμωδία. Και έτσι ο προβληματισμός για τον όρο και τη σημασία του καλά κρατεί. Ωστόσο, παρά την έλλειψη ακριβούς ορισμού, η έρευνα για το χιούμορ έχει γίνει 'σοβαρή υπόθεση', προσελκύοντας ένα ποικίλο και αυξανόμενο σώμα ερευνητών και μελετητών (Mintz, 2008: 281-302). Έτσι, διάφορες θεωρίες και ερμηνείες πλαισίωσαν αυτή την ανθρώπινη λειτουργία, καθώς μόνο ο άνθρωπος, απ' όλα τα έμβια όντα, γελάει. Από το πρώτο διεθνές συνέδριο για το χιούμορ το 1976, έχει δημιουργηθεί μια κοινότητα ερευνητών που μελετούν το χιούμορ από ένα ευρύ φάσμα επιστημονικών προσεγγίσεων. Η International Society for Humor Studies διοργανώνει συνέδρια ετησίως σε διαφορετικό μέρος των ΗΠΑ και της Ευρώπης κάθε φορά (Mintz, 2008: 301).

Οι Bell & Pomerantz (2015) θεωρούν ότι, αν και έχει αρκετές ψυχολογικές διαστάσεις, το χιούμορ είναι ένα κατεξοχήν κοινωνικό φαινόμενο. Κατά τον Ruch (2002: 57–70) το χιούμορ είναι ένας γενικευτικός όρος (*umbrella term*), που αναφέρεται σε όλα τα φαινόμενα του αστείου, του κωμικού ή του αξιογέλαστου (Heidari-Shahreza, 2018) και περιλαμβάνει την ικανότητα κάποιου να διακρίνει, να ερμηνεύει και να απολαμβάνει, αλλά επίσης να δημιουργεί και να χρησιμοποιεί μη σοβαρούς και ασύμβατους τρόπους επικοινωνίας. Κατά τους Martin & Ford (2018: 16) το χιούμορ είναι ένας ευρύς και πολύπλευρος όρος που αντιπροσωπεύει οτιδήποτε λένε ή κάνουν οι άνθρωποι που οι άλλοι αντιλαμβάνονται ως αστείο και τους κάνει να γελούν, καθώς και τις νοητικές διαδικασίες που προκύπτουν από τη δημιουργία και την πρόσληψη ενός διασκεδαστικού ερεθίσματος, δηλαδή τη συναισθηματική απόκριση ευθυμίας που εμπλέκεται στην απόλαυσή του (Zekavat, 2021: 284).

Το χιούμορ έχει περιγραφεί και ως ένας τρόπος θέασης του κόσμου ή μια στάση ζωής, ένας τρόπος να αντιμετωπίζει κανείς τις καταστάσεις και τη ζωή γενικά. Ο τρόπος αυτός επιτρέπει στους ανθρώπους να εντοπίζουν μια θετική ή ελαφριά πλευρά σε αντίξοες ή σοβαρές καταστάσεις. Ο ορισμός του Martin (2007) συμπληρώνει ότι η εύθυμη συναισθηματική αντίδραση προκαλείται από μια αντίληψη της παιγνιώδους ασυμβατότητας μιας κοινωνικής ενέργειας (Alatalo & Poutiainen, 2016: 65-79).

Ο όρος ‘χιούμορ’ λοιπόν, ως ιδιαίτερα ευρύς, μπορεί να συμπεριλάβει μια ολόκληρη ποικιλομορφία συμπεριφορών, από τα αποφθέγματα μέχρι τις γλωσσικές παραδρομές, από τις φάρσες ως τα λογοπαίγνια, από τη διακωμώδηση ως τη γελοιοποίηση (Bremmer & Roodenburg, 2005:17). Το χιούμορ μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως μήνυμα, το οποίο μεταδίδεται με την πράξη, το λόγο, τη γραφή, τις εικόνες ή τη μουσική και στοχεύει στην πρόκληση ενός χαμόγελου ή γέλιου. Ενέχει έτσι και μια σαφή επικοινωνιακή διάσταση (Bremmer & Roodenburg, 2005:17).

Ο προσδιορισμός του ‘χιούμορ’ δεν είναι ούτε απλή ούτε εύκολη υπόθεση, καθώς συνιστά ένα πολυσύνθετο φαινόμενο. Η ίδια η λέξη ‘χιούμορ’ έχει κατά καιρούς λάβει διαφορετικές σημασίες και στα αγγλικά, από όπου προέρχεται η λέξη (humor), αλλά και σε άλλες γλώσσες, στις οποίες έχει περάσει ως δάνειο. Επίσης, το χιούμορ τείνει να συνδέεται με το γέλιο, οπότε συχνά δεν είναι σαφής η διάκριση μεταξύ τους. Πέρα από το γέλιο, το χιούμορ συνδέεται άμεσα με έννοιες όπως το αστείο, το κωμικό, την ειρωνεία, τη σάτιρα και την παρωδία. Τα όρια ανάμεσα σε όλες αυτές τις έννοιες δεν είναι καθόλου σαφή, με αποτέλεσμα οι όροι να επικαλύπτονται και να μην μπορούν να προσδιοριστούν με ακρίβεια (Τσάκωνα, 2004: 9).

Στον όρο ‘χιούμορ’ λοιπόν μπορούν να συνοψιστούν και η έννοια του κωμικού, αλλά και αυτή του αστείου, έννοιες που ούτε αυτές ταυτίζονται μεταξύ τους. Το κωμικό περιγράφει μια γενικότερη κατάσταση από την οποία μπορεί άμεσα να προκληθεί γέλιο. Ενώ για το αστείο προϋποτίθεται η ύπαρξη ακροατηρίου στο οποίο μεταφέρεται η κωμική κατάσταση μέσα από την αφηγηματική πρακτική. Το ένα λοιπόν χαρακτηρίζεται ως δραματοποίηση και το άλλο ως αφήγηση (Δαλκαβούκης, 2001: 278).

Η σύνδεση όμως του χιούμορ με το γέλιο δυσχεραίνει σημαντικά τον ορισμό του. Επικρατεί η αντίληψη ότι το γέλιο συνοδεύει το χιούμορ (Hay 2001:55-82, Cabrera 2008, Bell & Attardo 2010) ως επιθυμητό αποτέλεσμα (Norrick, 2009), χωρίς, όμως, να αποτελεί ασφαλή δείκτη του (Bell 2005). Δηλαδή το γέλιο δεν εμφανίζεται σε τυχαία σημεία της συνομιλίας, αλλά αποτελεί δείκτη περικειμενοποίησης (contextualization cue), καθώς επισημαίνει την εμφάνιση του χιούμορ και βοηθά στην πρόσληψή του από τους συνομιλητές

(Gumperz, 1982). Έχει επισημανθεί μάλιστα ότι ο/η ίδιος/α ο/η ομιλητής/ρια συχνά χρησιμοποιεί το γέλιο για να το προκαλέσει και στους/στις συνομιλητές/ριές του (Mulkay, 1988), καθώς επιδιώκει η ερμηνεία του λόγου του να περάσει από τον σοβαρό τρόπο αντίληψης (serious mode) στον χιουμοριστικό (humorous mode) (Jefferson, 1979: 79-93. Bell, 2005: 192-218. 2012: 236-265). Ωστόσο το γέλιο αποτελεί αντίδραση και στο 'σοβαρό λόγο', αν σε αυτόν προκύψουν ασυμβατότητες. Ενώ η απουσία του, δεν σημαίνει ότι ο/η συνομιλητής/ρια δεν αντιλήφθηκε το χιούμορ, αλλά ενδέχεται να μην το αξιολόγησε ως επιτυχημένο (Hay, 2001). Επιπλέον έχει επισημανθεί ότι η σχέση του γέλιου με το χιούμορ δεν είναι συμμετρική, αφού το χιούμορ δεν προκαλεί πάντα γέλιο, ενώ το γέλιο δεν προκύπτει πάντα μέσω χιουμοριστικής έκφρασης (Attardo, 1994. Τσάκωνα, 2004: 20-22, 2013: 53-56). Ενδέχεται μάλιστα το γέλιο να σηματοδοτεί και άλλα αισθήματα, όπως είναι π.χ. αμηχανία, έκπληξη, νευρικότητα κλπ. ή μπορεί επίσης να είναι προσποιητό, αν οι συνομιλητές/ριες προσπαθήσουν να μην δείξουν πως δεν εκτίμησαν ως χιουμοριστικό το λόγο του/της ομιλητή/ριας (Pomerantz & Bell, 2007: 556-578).

Κατ' αρχήν λοιπόν δεν υπάρχει κωμικό έξω από το κυριολεκτικά ανθρώπινο. Ένα τοπίο θα είναι πιθανόν ωραίο, χαριτωμένο, υπέροχο, ασήμαντο ή άσχημο, όμως δεν θα είναι ποτέ αστείο από μόνο του. Αν ένα ζώο ή άψυχο αντικείμενο κατορθώνει να προκαλεί το γέλιο, το κάνει μέσα από την ομοιότητά του με τον άνθρωπο, με το σημάδι με το οποίο το σφραγίζει ο άνθρωπος ή με τη χρήση που του κάνει ο άνθρωπος (Bergson, 1998: 10-11). Επιπλέον, μια σημαντική παράμετρος που αποδίδεται στην κοινωνική διάσταση του αστείου είναι το γεγονός, όπως επισημαίνει ο Bergson (1998: 12) ότι ο άνθρωπος δεν θ' απολάμβανε το κωμικό αν ένιωθε απομονωμένος. Φαίνεται ότι το γέλιο έχει ανάγκη από 'αντίλαλο', παράγεται δηλαδή εντός και διαμέσου της κοινωνικής αλληλεπίδρασης. Ο Greig (1923: 71) παρατηρεί ότι τίποτα δεν είναι γελοίο από μόνο του: το γελοίο δανείζεται την ιδιαίτερη ιδιότητά του από κάποια άτομα ή μια ομάδα που τυχαίνει να γελούν μαζί του και σημειώνει ότι αυτός/ή που λέει κάτι αστείο πρέπει να γνωρίζει καλά το άτομο ή την ομάδα για να τους κάνει να γελάσουν. Με αυτόν τον τρόπο ο Greig υπογραμμίζει την αναπόσπαστη φύση του ρόλου του κοινού/ ακροατηρίου στη λειτουργία του χιούμορ (Carrell, 2008: 304).

Ως κοινωνικοπολιτισμικό φαινόμενο λοιπόν, χαρακτηρίζεται τόσο από διαχρονικότητα και οικουμενικότητα όσο και από συγχρονικότητα και υποκειμενικότητα. Είναι αξιοσημείωτο ότι, ακόμα και άνθρωποι με κοινή εθνική ή πολιτισμική ταυτότητα που βιώνουν τις ίδιες ιστορικές συγκυρίες δεν έχουν την ίδια αίσθηση του χιούμορ, δηλαδή δεν το παράγουν, δεν το εκτιμούν ούτε αντιδρούν σε αυτό με τον ίδιο τρόπο (Bell & Pomerantz, 2015: 23).

Η Τσάκωνα (2013: 74) επισημαίνει σχετικά ότι «το χιούμορ είναι μέρος της εμπρόθετης ανθρώπινης συμπεριφοράς», αυτό σημαίνει ότι για την παραγωγή χιούμορ παίζει ρόλο η πρόθεση του/της ομιλητή/ριας, το πλαίσιο στο οποίο εκφέρεται ο χιουμοριστικός λόγος, αλλά και η αναγνώριση των γλωσσικών μηχανισμών της κοινότητας στην οποία απευθύνεται. Έτσι το χιούμορ γίνεται αντιληπτό ως μήνυμα –το οποίο μεταδίδεται με την πράξη, τον λόγο, τη γραφή, τις εικόνες ή τη μουσική– που στοχεύει στην πρόκληση ενός χαμόγελου ή γέλιου (Bremmer & Roodenburg, 1997: 17).

Η συζήτηση για την κοινωνική και πολιτική λειτουργία του χιούμορ έχει μακρύ παρελθόν (Δερτιλής, 1998). Ισότιμη και ισοδύναμη με την ανθρώπινη ροπή προς το 'γέλιο' είναι και η τάση για άσκηση κοινωνικής κριτικής (Μερακλής, 1980: 8). Οι κωμικοί δίνουν φωνή σε αυτά που οι άλλοι αποφεύγουν (Eagleton, 2021: 193). Η σάτιρα και το χιούμορ μπορούν να λειτουργήσουν τόσο ως ενημερωτικές όσο και ως κοινωνικές πηγές. Με άλλα λόγια, αποτελούν πηγές παροχής πληροφοριών, ενώ, ταυτόχρονα, μπορούν να επιβάλλουν και να ενισχύσουν κοινωνικές κυρώσεις μέσω των απαξιωτικών και ντροπιαστικών λειτουργιών τους (Boukes, 2019. Feldman et al. 2011: 25-46. LaMarre et al. 2014: 400-423. Meyer, 2000: 310-331. Young, 2008: 119-142. 2020). Μπορούν επομένως να χρησιμοποιηθούν για να υποστηρίξουν μια αλλαγή στη συμπεριφορά, όταν χρησιμοποιούνται με σύνεση και απευθύνονται στο κατάλληλο κοινό.

Το απαξιωτικό χιούμορ και η σάτιρα συνδέονται επίσης με τον χλευασμό και την ντροπή. Παράλληλα με την ενοχή, η ντροπή είναι ένα συναίσθημα που ρυθμίζει την κοινωνική συμπεριφορά ³⁰ (Dodds, 1997). Επομένως, η

³⁰ Σύμφωνα με τη θεωρία, υπάρχουν δύο είδη κανόνων που καθορίζουν τη συμπεριφορά. Οι περιγραφικοί κανόνες «περιγράφουν τι είναι το τυπικό ή συνηθισμένο πράγμα που πρέπει να

γελοιοποίηση είναι ένα ακόμη μέσο κοινωνικού ελέγχου. Τα μέλη μιας ομάδας, μέσω της γελοιοποίησης, μπορούν να επικοινωνήσουν σιωπηρές προσδοκίες και κανόνες σχετικά με την αποδεκτή συμπεριφορά και να εκφοβίσουν άλλα μέλη της ώστε να συμμορφωθούν με αυτούς τους κανόνες (Martin & Ford, 2018: 261–2). Έτσι, η γελοιοποίηση λειτουργεί ως μέσο για την εγκαθίδρυση ή τη διατήρηση του ελέγχου στους άλλους μέσω της αμηχανίας ή του εξευτελισμού. Το γέλιο ως πρακτική γελοιοποίησης σε ενδοομαδικά περιβάλλοντα λειτουργεί για να εξευτελίζει και κατά συνέπεια να ‘διορθώνει’ όσους/ες παραβιάζουν τους κανόνες της ομάδας συμπεριφερόμενοι/ες με κάποιο αποκλίνοντα τρόπο. Η ντροπή και η γελοιοποίηση μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να υποστηρίξουν την αλλαγή συμπεριφοράς σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο (Zekavat, 2021: 286).

Από την άλλη πλευρά όμως το χιούμορ και η σάτιρα μπορούν να αμφισβητήσουν τις στάσεις και τις αντιλήψεις μας για τους ελέγχους συμπεριφοράς. Μπορούν να δημιουργήσουν κοινωνική πίεση για υποκίνηση συμπεριφοράς. Διακωμωδώντας τους κανόνες αυτούς, η σάτιρα και το χιούμορ τείνουν να εξοικειώνουν και να επανεξετάζουν τους κανόνες που υποστηρίζουμε (Condren, 2002: 79-101). Δυνητικά, μπορούν επίσης να πιέσουν για την τροποποίηση των ελέγχων συμπεριφοράς με δύο τρόπους. Πρώτον, μπορούν να αμφισβητήσουν και να διορθώσουν τις λανθασμένες αντιλήψεις μας που στην πραγματικότητα μας εμποδίζουν να υιοθετήσουμε μια εναλλακτική συμπεριφορά. Δεύτερον, μπορούν να προβάλλουν πραγματικούς ελέγχους συμπεριφοράς και να ενθαρρύνουν την αλλαγή τους. Το χιούμορ και η σάτιρα μπορούν επίσης να ανακατευθύνουν αντιλήψεις και στάσεις ως προς την αποδοχή ή απόρριψη ορισμένων συμπεριφορών. Από τη μια πλευρά μπορούν να επηρεάσουν δηλαδή τον τρόπο που γίνεται αντιληπτή η κοινωνική πίεση, ώστε να εναρμονιστούν με το κοινωνικά αποδεκτό (Abrahamse, 2019: 12). Αυτό σημαίνει ότι μέσα από ένα χιουμοριστικό ή σατιρικό σχόλιο για κάποια

κάνουμε». Οι κανόνες προστακτικής, από την άλλη πλευρά, δηλώνουν «τι πρέπει να γίνει μέσα σε μια συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα». Με άλλα λόγια, οι κανόνες εντολών λειτουργούν σύμφωνα με τις προσδοκίες των μελών της ομάδας και επηρεάζουν τη συμπεριφορά επειδή «οι άνθρωποι έχουν γενικά κίνητρα να συνδέονται με άλλους» (Stok & Ridder, 2019: 97). Ως εκ τούτου, οι κανόνες προστακτικής είναι πιο χρήσιμοι για την αλλαγή συμπεριφοράς (Zekavat, 2021: 285).

αποκλίνουσα συμπεριφορά, μπορούν να επισημάνουν ποιο είναι το κοινωνικά αποδεκτό και ίσως να επηρεάσουν το άτομο που παρεκκλίνει ώστε να επανέλθει. Από την άλλη πλευρά όμως το χιούμορ και η σάτιρα μπορούν να γεννήσουν και να προκαλέσουν κοινωνικές πιέσεις (Zekavat, 2021: 286).

Το χιούμορ λοιπόν αξιοποιεί πολιτισμικές αναφορές για να εντοπίσει ασυμβατότητες και να ασκήσει κριτική στο πλαίσιο ενός κοινωνικο-πολιτισμικού συνόλου. Η ερμηνεία του όμως στηρίζεται στην άρρητη προϋπόθεση ότι οι αναφορές αυτές είναι γνωστές και αναγνωρίσιμες σε όλους τους συμμετέχοντες που μοιράζονται την ίδια πολιτισμική παράδοση (Τσάκωνα, 2013: 144, 152).

Διεπιστημονικές προσεγγίσεις του γέλιου και του χιούμορ



Το ζήτημα του χιούμορ είναι ιδιαίτερα ευρύ και έχει απασχολήσει σειρά επιστημονικών κλάδων των ανθρωπιστικών σπουδών και των κοινωνικών επιστημών. Έτσι, η ψυχολογία του χιούμορ αναφέρεται στην έρευνά του σε συνδυασμό με ανθρώπινες συμπεριφορές, όχι μόνο της μελέτης του περιεχομένου του χιουμοριστικού υλικού (Ruch, 2008: 17). Βέβαια όλα τα επιμέρους πεδία της ψυχολογίας φαίνεται να συμβάλλουν στην κατανόηση του χιούμορ και του γέλιου³¹, καθώς το χιούμορ θεωρείται ως ένας σημαντικός

³¹ Για τον Freud (1983 [1905]: 198-204) το γέλιο προκύπτει μέσα από την ανατροπή της κοινωνικότητας που προκαλείται από τη σύγκρουση δύο παραστάσεων, της αναμενόμενης έκβασης των γεγονότων και της ανατροπής της. Με άλλα λόγια, η κοινωνική εμπειρία και το βίωμα 'προβλέπουν' την αναμενόμενη εξέλιξη μιας κατάστασης, η οποία, εάν ή όποτε αλλάξει, μπορεί να προκαλέσει το γέλιο.

τομέας της ανθρώπινης λειτουργίας. Είναι άλλωστε γνωστό ότι το χιούμορ συμβάλλει στη συναισθηματική υγεία και είναι σημαντικό στη μάθηση και στις κοινωνικές σχέσεις (Ruch, 2008: 19).

Η επιρροή της φιλοσοφίας είναι πιο ορατή και διαρκής στον τομέα αυτό. Η ιστορική σημασία της πλατωνικής και της αριστοτελικής σκέψης στη θεωρία του χιούμορ δεν μπορεί να μην αναφερθεί, καθώς εγκαθιδρύει την αντίθεση κωμωδία-τραγωδία που θα καθορίσει στο εξής τη θεωρητική σκέψη για το χιούμορ (Attardo, 2008: 102). Τα λογοπαίγνια πάλι θεωρούνταν επί μακρόν ως εργαλείο ανάλυσης για τη γλωσσολογία του χιούμορ³². Οι δε αναλύσεις των λογοπαιγνίων είναι κατά κύριο λόγο ταξινομικές³³ (Attardo, 2008: 105).

Παρά τον κοινωνικό χαρακτήρα του χιούμορ, η κοινωνιολογία αρχικά δεν ασχολήθηκε ιδιαίτερα με αυτό. Όταν εμφανίστηκε η κοινωνιολογία τον 19ο αιώνα, επικεντρώθηκε κυρίως στους μεγάλους δομικούς μετασχηματισμούς της νεοτερικότητας: εκσυγχρονισμό, εκβιομηχάνιση, αστικοποίηση, εκκοσμίκευση κ.λπ. Το παιχνίδι, η αναψυχή, η ιδιωτική ζωή και άλλα στοιχεία που δεν σχετίζονται άμεσα με μεγάλες εξελίξεις που εντάσσονταν στο μακροκοινωνιολογικό επίπεδο, όπως το χιούμορ, έμειναν εν πολλοίς αδιερεύνητα. Κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα όμως διακρίνεται μια στροφή σε εκφάνσεις της μικροκοινωνιολογίας, δηλαδή στη μελέτη όψεων της καθημερινής ζωής, παρέμεινε ωστόσο αφοσιωμένη στη μελέτη των κοινωνικών προβλημάτων, των μεγάλων μετασχηματισμών και άλλων σοβαρών θεμάτων. Ως αποτέλεσμα, το χιούμορ ερχόταν στο επίκεντρο κυρίως όταν φαινόταν από μόνο του προβληματικό ή αφορούσε σημαντικά κοινωνικά ζητήματα: φυλετικά και εθνικότητες, πολιτικών συγκρούσεων, κοινωνικών αντιστάσεων, έμφυλων ανισοτήτων, κ.ά. Μόνο μετά τη δεκαετία του 1970 μπορούμε να μιλήσουμε για μια σοβαρή εμφάνιση ενός κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος για το χιούμορ³⁴ (Kuipers, 2008: 361).

Οι πολιτισμικές σπουδές μελετούν το χιούμορ μέσα στη δημοφιλή κουλτούρα (popular culture), δηλαδή όπως αυτό προάγεται κυρίως μέσα από

³² Βλ. Pepicello & Weisberg (1983: 59-83).

³³ Βλ. σχετικά Attardo, et. al. (1994: 27-54).

³⁴ Βλ. ενδεικτικά Fine (1983: 159-182), Paton (1988: 260-271), Zijderfeld (1983).

τα μέσα μαζικής επικοινωνίας. Εδώ χρειάζεται να γίνει μια διάκριση ανάμεσα στον λεγόμενο 'υψηλό' και το 'λαϊκό' πολιτισμό. Η 'υψηλή' κουλτούρα ορίζεται συχνά σύμφωνα με την αποκλειστική παραγωγή, διανομή και κατανάλωσή της από τις ελίτ, τις πλούσιες και/ή τις μορφωμένες τάξεις. Της αποδίδεται επίσης ένα εγγενές βάρος, υποτιθέμενα πιο περίπλοκο, δυσνόητο, ή της αποδίδεται μερικές φορές και ένας υψηλός ηθικός ή κοινωνικός σκοπός. Η 'χαμηλή' κουλτούρα αποδίδεται στις 'μάζες' (όποιες κι αν είναι αυτές) και είναι «απλή διασκέδαση», δηλαδή στερείται ουσιαστικής κοινωνικής αξίας. Υπάρχουν βέβαια πάρα πολλά προβλήματα, αντιφάσεις, ανεπάρκειες και, κυρίως, αυθαίρετοι εν πολλοίς αξιολογικοί χαρακτηρισμοί ταξικού περιεχομένου σε αυτό το σχήμα ταξινόμησης (Mintz, 2008: 282).

Λαογραφικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του χιούμορ



Λαογραφικές ³⁵ και ανθρωπολογικές ³⁶ έρευνες εκλαμβάνουν ως αφετηρία ότι χιουμοριστικές εκφράσεις εμφανίζονται σε εύρος μορφών, σε μια

³⁵ Κομβικής σημασίας για τη μελέτη του χιούμορ από τη λαογραφία αποτελεί το βιβλίο του Oring (1988: 213-230) "Folklore Methodology and American Humor Research". Σε αυτό διερευνά ορισμένα από τα χαρακτηριστικά αναγνώρισης των λαογραφικών μεθοδολογιών και τον αντίκτυπό τους στην έρευνα του χιούμορ. Συζητά τη συλλογή, την ευρετηρίαση και τη δημιουργία συμφραζομένων ως τρεις κύριες ασχολίες των λαογραφικών μελετών τον τελευταίο ενάμιση αιώνα συνδέοντάς τες με τη λαογραφική ενασχόληση του χιούμορ.

³⁶ Χρειάζεται στο σημείο αυτό να γίνει αναφορά στο εμβληματικό βιβλίο του Mahadev Apte (1985) «Το Χιούμορ και το Γέλιο: Μια Ανθρωπολογική Προσέγγιση» (Humor and Laughter: An Anthropological Approach) που αποτελεί μια ολοκληρωμένη έρευνα ανθρωπολογικών προσεγγίσεων στο χιούμορ. Το βιβλίο χωρίζεται σε τρεις μεγάλες ενότητες. Η πρώτη («Χιούμορ και η κοινωνική δομή») αναλύει τις αστείες σχέσεις, τη σεξουαλική ανισότητα, το χιούμορ των

ποικιλία πολιτισμών και κάτω από ένα μεγάλο φάσμα περιστάσεων (Oring, 2008: 184). Βασικά ερωτήματα που απασχολούν λαογράφους και ανθρωπολόγους είναι πότε, πού και γιατί εμφανίζεται το χιούμορ, καθώς και πώς αυτό λειτουργεί και τι σημαίνει.

Έτσι το πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται η παραγωγή χιούμορ στο λαϊκό πολιτισμό εντοπίζεται από τους/τις μελετητές/ριές του στις σχέσεις αστειότητας³⁷ (joking relationships), στο τελετουργικό χιούμορ, στα λαϊκά αφηγηματικά είδη που το αποτυπώνουν (π.χ. ανέκδοτα, ευτράπελες διηγήσεις³⁸ κ.ά.) και στην τέχνη της απόδοσης του χιούμορ (Oring, 2008: 185). Ενώ όσον αφορά την ερμηνεία του χιούμορ, εντοπίζουν τέσσερα σχετικά πλαίσια (context): το πολιτισμικό, το κοινωνικό, το ατομικό και το συγκριτικό πλαίσιο. Το πολιτισμικό πλαίσιο, που είναι απαραίτητο για να αναγνωρίσουμε τη σημασία της εικόνας που περιγράφεται στο αστείο, αναφέρεται στις πολιτιστικές γνώσεις, έννοιες, αξίες και στάσεις που είναι απαραίτητες για την κατανόηση μιας χιουμοριστικής έκφρασης (Oring, 2008: 196-198). Το κοινωνικό πλαίσιο αναφέρεται στην κατάσταση και τις συνθήκες υπό τις οποίες εμφανίζεται το χιούμορ. Ο χρόνος, το περιβάλλον, τα πρόσωπα, οι σχέσεις μεταξύ των συμμετεχόντων, η φύση της συνομιλίας και η αλληλεπίδρασή τους

παιδιών και την εθνικότητα. Η δεύτερη («Πολιτιστικές εκφράσεις του χιούμορ») αφορά τη θρησκεία, τη γλώσσα και τους πάσης φύσεως κατεργάρηδες. Η τρίτη («Συμπεριφορικές αντιδράσεις στο χιούμορ») αφορά το γέλιο και το χαμόγελο. Πρέπει να σημειωθεί ότι η πρόσληψη του Αρτε για μια ανθρωπολογική προσέγγιση είναι ευρεία και αναφέρει όχι μόνο τα έργα ανθρωπολόγων, αλλά λαογράφων, γλωσσολόγων, κοινωνιολόγων, ψυχολόγων και φιλοσόφων επίσης. Η «ανθρωπολογική προσέγγιση», είναι για τον Αρτε μια διεπιστημονική προσέγγιση που επικεντρώνεται στο χιούμορ που έχει τις ρίζες του στις κοινωνικές σχέσεις και στις πολιτισμικές αντιλήψεις.

Σχετικά με την ανθρωπολογική προσέγγιση του χιούμορ βλ. ενδεικτικά Sherzer (1985. 2002)· Eichinger & Ferro-Luzzi (1992).

³⁷ Η «σχέση αστειότητας» ήταν ο όρος που χρησιμοποιούσαν οι ανθρωπολόγοι για να χαρακτηρίσουν συμπεριφορές που είχαν δει σε διάφορες και διαφορετικές μεταξύ τους κοινωνίες. Αυτές οι σχέσεις χαρακτηρίζονταν από την άδεια που είχαν οι άνθρωποι να επιτεθούν, να προσβάλλουν, να κλέψουν ή να κάνουν φάρσες σε ορισμένες κατηγορίες μελών της κοινότητάς τους. Αυτές οι συμπεριφορές δεν ήταν εκούσιες αλλά, κατά κάποιο τρόπο, επιβεβλημένες, και έπρεπε να γίνουν αποδεκτές από εκείνους που τις εισέπρατταν. Ο όρος αργότερα σήμαινε πιο εκούσιες μορφές πειραγμάτων που συμβαίνουν μεταξύ φίλων και οικείων στις δυτικές κοινωνίες. Στις τελευταίες περιπτώσεις, το αστείο απευθύνεται πιο συχνά σε συγκεκριμένα άτομα και όχι σε κατηγορίες ατόμων (Oring, 2008: 185).

³⁸ Ο Levi-Strauss (1964: 128-141) επισημαίνει τη θέση του γέλιου στα μυθολογικά συστήματα. Στα συστήματα αυτά εμφανίζονται δύο τύποι γέλιου, εκείνο που προκύπτει από μια φυσική διέγερση (π.χ. γαργαλητό) και το θριαμβευτικό γέλιο της πολιτισμικής ανακάλυψης.

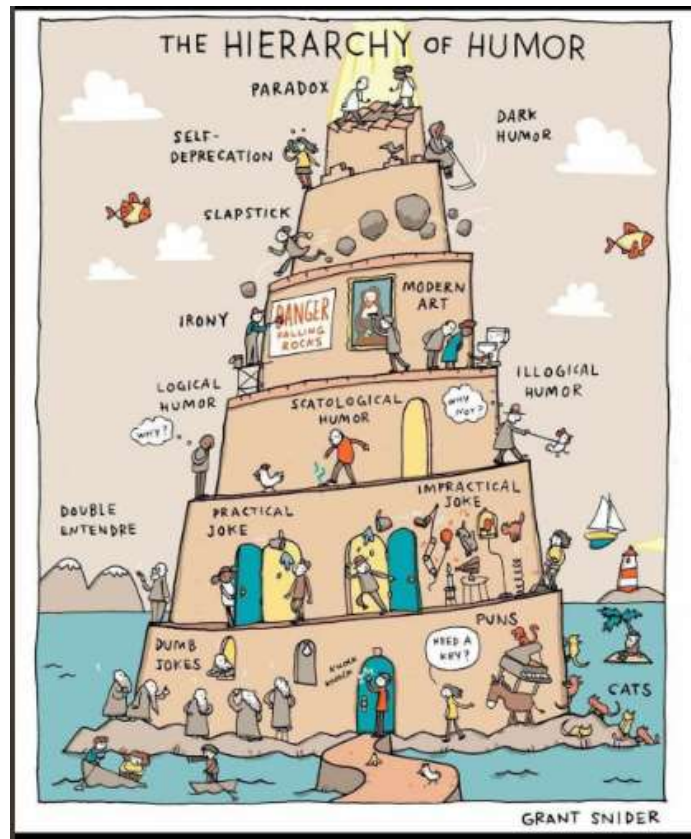
σχετίζονται με την περιγραφή του κοινωνικού πλαισίου. Το πότε, πού, πώς και σε ποιους/ες λέγεται ένα αστείο σχετίζεται σημαντικά με το πώς λειτουργεί το αστείο και τι σημαίνει αυτό. Η απόδοση είναι ένας τρόπος έκφρασης που δείχνει ότι η επικοινωνία οφείλει να εξεταστεί βάσει της μορφής και του ύφους της, δηλαδή ως τέχνη. Το ατομικό πλαίσιο αναφέρεται σε εκείνες τις πτυχές της ατομικής εμπειρίας και διάθεσης που συμβάλλουν στην κατανόηση του χιούμορ που παράγεται ή καταναλώνεται από ένα άτομο (Oring, 2008: 200-202).

Οι λαογράφοι έχουν συστηματικά καταγράψει φάρσες και αστεία, τόσο ως γεγονότα όσο και ως ιστορίες, για περισσότερο από έναν αιώνα, ωστόσο σημαντικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις έχουν αναπτυχθεί κυρίως τις τελευταίες δεκαετίες. Ο Α. Dundes ήταν αυτός που επέμενε ότι τα αστεία έπρεπε να ερμηνεύονται και όχι απλώς να καταγράφονται³⁹. Οι αδελφοί Grimm (1782-1787) συμπεριέλαβαν ευτράπελες διηγήσεις στη συλλογή τους *Volksmärchen der Deutschen*. Οι ανεκδοτολογικού ύφους ιστορίες αποτελούν περίπου το ένα τρίτο των τύπων των λαϊκών αφηγήσεων στο ευρετήριο των Antti Aarne και Stith Thompson, *The Types of the Folktale* (1962) και τα χιουμοριστικά μοτίβα διαπερνούν το πολύτομο έργο *Motif-Index of Folk-Literature* (1955–58) του St. Thompson. Κωμικές ιστορίες τυπώνονταν στο *Journal of American Folklore* από τις πρώτες δεκαετίες της έκδοσης. Οι λαογράφοι καταρχήν επιδίδονταν κυρίως στη συλλογή από ανέκδοτα χωρίς να ασχολούνται με την ανάλυση ή την ερμηνεία τους. Αλλά από τις αρχές της δεκαετίας του 1960, τεκμηριώνουν, αναλύουν και ερμηνεύουν τα 'αστεία' και τους κύκλους ανέκδοτων που έχουν κυριαρχήσει στην προφορική έκφραση στη σύγχρονη κοινωνία (Oring, 2008: 192). Η Douglas (1968: 361-376) για παράδειγμα, προσπάθησε να γενικεύσει τη σχέση του αστείου με την κοινωνική δομή. Έβλεπε το χιούμορ ως συμβολική

³⁹ Ο Alan Dundes (1997) προσπάθησε να ερμηνεύσει μια ολόκληρη σειρά ανδρικών ανταγωνιστικών δραστηριοτήτων –από παιχνίδια μέχρι πολέμους– ως προερχόμενες από παρόμοια κίνητρα. Ο Tallman (1974: 259-274) έχει δομήσει ένα ταξινομικό σχήμα για φάρσες και πρακτικά αστεία. Ο Bauman (1986: 33-53) έχει περιγράψει τη δομή ορισμένων ανέκδοτων. Οι φάρσες και τα πρακτικά αστεία που είναι ιδιαίτερα διαδεδομένα σε ορισμένες εποχές του χρόνου – Πρωταπριλιά και Απόκριες (Dundes 1989: 98-111. McEntire 2002: 133-151. Siporin 1994), έχουν απασχολήσει τους λαογράφους, όπως και όσα συμβαίνουν στο πλαίσιο τελετουργικών πρακτικών –μυήσεις, γάμοι κ.τ.λ (Honeyman 1959: 334-33. Morrison, 1974: 285-297. Narváez, 2003: 113-139)· και στο πλαίσιο των ομάδων μέσα στις οποίες προκύπτουν (Bronner, 1990), Scott 1974: 275-283, Posen 1974: 299-309), σε πολλές εκ των οποίων έχουν θεωρηθεί ως μέσο κοινωνικού ελέγχου (Posen 1974: 299-309), αντίστασης (Narváez, 2003: 113-139) ή πτυχή της λαϊκής αισθητικής (Harlow, 2003: 83-112).

αναπαράσταση των υποκείμενων κοινωνικών διευθετήσεων. Τα ανέκδοτα, υποστήριξε, ήταν αντι-τελετουργίες που ανέτρεπαν την κανονιστική κοινωνική τάξη, που επικυρωνόταν από θρησκευτικές και αστικές τελετουργίες. Κατά συνέπεια, το αστείο προάγει την κοινότητα έναντι της ιεραρχίας και αποκαλύπτει ασάφειες στον ιστό της κοινωνίας. Η θεωρία του Dundes για το αστείο είναι καθαρή. Μέσα από τα αστεία οι άνθρωποι εκφράζουν απωθημένες σεξουαλικές ή επιθετικές επιθυμίες και απαλλάσσονται από τα άγχη τους. Αυτός ο συλλογισμός του Dundes ακολουθεί τη θεωρία του Freud (1960 [1900]: 101) ότι τα αστεία «καθιστούν δυνατή την έκφραση ενός ενστίκτου (είτε λάγνου είτε εχθρικού) μπροστά σε ένα εμπόδιο που στέκεται στο δρόμο του». Η καθαρή λειτουργία του αστείου χαρακτηρίζει την σκέψη του Dundes για τα αστεία του Άουσβιτς (1987 [1983]: 19–38) και για τα τετραπληγικά αστεία επίσης (Dundes, 1987: 15-18).

Θεωρίες για το γέλιο και το χιούμορ



Πριν από τον 18ο αιώνα, η έννοια του χιούμορ δεν υπήρχε, και έτσι αυτό για το οποίο έγραφαν οι φιλόσοφοι και οι διάφοροι στοχαστές ήταν συνήθως το γέλιο, με περιστασιακές αναφορές στην κωμωδία. Χωρίς την έννοια του χιούμορ, δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι πρώτοι συγγραφείς δεν διέκριναν ανάμεσα στο γέλιο που προκαλούνταν από κάτι αστείο και σε άλλα είδη, όπως το γέλιο από χαρά (όταν π.χ. κερδίζει κανείς έναν διαγωνισμό) ή το γέλιο που προκύπτει από σωματικά αίτια (π.χ. όταν κάποιος γαργαλάει κάποιον άλλο). Γι' αυτό το λόγο μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα, η μόνη ανεπτυγμένη θεωρία του γέλιου στη δυτική σκέψη ήταν η θεωρία της ανωτερότητας. Σύμφωνα με αυτήν, το γέλιο είναι έκφραση συναισθημάτων υπεροχής έναντι των άλλων ανθρώπων.

Τον 18ο αιώνα, προέκυψαν δύο άλλες θεωρίες -η θεωρία της ανακούφισης και η θεωρία της ασυμφωνίας. Σήμερα είναι σύνηθες να διακρίνουμε τις θεωρίες του γέλιου και του χιούμορ σε τρεις κύριες ομάδες:

Θεωρίες ανωτερότητας, θεωρίες ασυμφωνίας και ανακούφισης (ή απελευθέρωση από εγκράτεια) (Morreall, 2008: 211- 242).

Οι μελετητές και οι θεωρητικοί του 19ου αιώνα δεν ήταν ευπροσήγοροι σχετικά με το χιούμορ. Ο Hegel, για παράδειγμα, ονόμασε το γέλιο «έκφραση αυτο-ικανοποιημένης οξυδέρκειας» (1920 [1835], 302) και ο Bain (1859: 153) υποστήριξε ότι σε οποιαδήποτε περίπτωση ένας άνθρωπος δείχνει ότι υπερτερεί απέναντι σε κάποιον άλλο (συνήθως αντίπαλο), είναι εμφανής η διάθεση για γέλιο. Ο Bergson (1899: 149) επίσης σημειώνει ότι «είναι τα τριπλά λάθη των συνανθρώπων μας που μας κάνουν να γελάμε». Στον 20ό αιώνα, αυτή η άποψη για το χιούμορ που έχει τις ρίζες της στην απαξίωση, την επιθετικότητα και την κακία συνέχισε να ευδοκιμεί με τον ισχυρισμό του Hazlitt (1903: 8–9) ότι οι άνθρωποι γελούν με τον παραλογισμό, με την παραμόρφωση και με την κακία. Επιδιώκουν να δείξουν την ικανοποίησή τους για τον εαυτό τους, ή την περιφρόνησή τους για τους γύρω τους, ή να κρύψουν τον φθόνο ή την άγνοιά τους. Γελούν, συνεχίζει, με τους ανόητους και με αυτούς που προσποιούνται ότι είναι σοφοί, με την ακραία απλότητα, την αδεξιότητα και την υποκρισία, με άλλα λόγια, το «απρεπές ή άσχημο» του Κικέρωνα. Οι ζοφερές απόψεις του χιούμορ και του γέλιου μπορούν να φανούν στα πειράγματα. Οι λεκτικές επιθέσεις, ακόμα κι αν σημειώνονται με «πλάκα έκανα» ή «Δεν μπορείς να δεχτείς ένα αστείο;» εξακολουθούν να χλευάζουν και να πληγώνουν. Σύμφωνα με την ψυχολόγο Susan Forward (1989), το χιούμορ μπορεί να χρησιμοποιείται συχνά και ως μάσκα για λεκτική κακοποίηση, και εάν ο κακοποιημένος, το κοινό, «παραπονιέται, ο θύτης τον κατηγορεί πάντα ότι δεν έχει αίσθηση του χιούμορ» (Carrell, 2008: 306).

Ωστόσο δεν απασχόλησαν μόνο οι αρνητικές εκφράσεις του γέλιου και του χιούμορ τους θεωρητικούς. Ο Lacan (1998: 131) για παράδειγμα αναφέρεται με ουδέτερο τρόπο στο γέλιο, το οποίο το συνδέει με το ανθρώπινο φαντασιακό. Τον 18^ο αιώνα, ο Kant αποκάλεσε το 'πνεύμα' «το παιχνίδι της σκέψης» (Kant, 1951 [1790]: 176). Ισχυρίστηκε ότι το γέλιο προκύπτει από κάτι παράλογο, από την ξαφνική μετατροπή μιας τεταμένης προσδοκίας σε τίποτα (Kant, 1951 [1790]: 177) και συνεχίζει ότι το αστείο περιέχει κάτι που μπορεί να εξαπατήσει για μια στιγμή (Kant, 1951 [1790]: 179). Εν ολίγοις, για τον Kant το χιούμορ και το γέλιο εντοπίζονται στην 'ασυμβατότητα'. Για τον A.

Schopenhauer (1957 [1819]: 76), η αιτία του γέλιου και, επομένως, του χιούμορ είναι απλώς η ξαφνική αντίληψη της ασυμφωνίας μεταξύ μιας έννοιας και των πραγματικών αντικειμένων που έχουν μελετηθεί σε κάποια σχέση, και το γέλιο που ακολουθεί είναι κατά συνέπεια η αντίδραση σε αυτή την ασυμφωνία (Kant, 1951 [1790]: 179).

Στο χιούμορ έχουν αποδοθεί πέντε βασικές λειτουργίες, η διορθωτική, η απομυθοποιητική, η αναστοχαστική, η παιγνιώδης και η σοκαριστική. Η πρώτη προσέγγιση του χιούμορ ως διορθωτικού μηχανισμού αποδίδεται στον Bergson (1998: 111, 156, 158), ο οποίος ήδη από το 1899 επιχειρεί να διαπιστώσει τις κοινωνικές λειτουργίες του και συνάμα να αποκρυπτογραφήσει τη ‘λογική’ του γέλιου. Ο Bergson διακρίνει έναν πειθαρχικό και διορθωτικό ρόλο σε αυτόν που κάνει χιούμορ, ο οποίος μοιάζει να ‘επιτηρεί’ τις συμπεριφορές των άλλων και να τις κρίνει δηκτικά με σκοπό να τις επαναφέρει σε μια τάξη. Αυτός που κάνει χιούμορ διακατέχεται από μια στιγμιαία αναισθησία και μια προσπάθεια προσβλητικής επανόρθωσης του αντικειμένου διακωμώδησης. Το γέλιο για τον Bergson είναι σχεδόν ταυτόσημο με την κοροϊδία, εμπεριέχει σαφή στοιχεία επιθετικότητας έναντι εκείνου που γίνεται αντικείμενο αστεϊσμού, με πρόθεση την επαναφορά του στο κοινό πλαίσιο αξιών και συμπεριφορών. Το χιούμορ σε αυτή την προσέγγιση εκλαμβάνεται ως έμμεση επιβεβαίωση του κοινωνικά αποδεκτού και στιγματισμός του κοινωνικά μη παραδεκτού (Βαμβακάς, 2019: 143).

Στον αντίποδα της μπεργκσονικής πρόσληψης του χιούμορ βρίσκεται η μπαχτινική προσέγγισή του, που εντοπίζει ως κομβική λειτουργία του χιούμορ και των δημωδών πρακτικών διακωμώδησης⁴⁰ την απομυθοποίηση των

⁴⁰ Ο συνδυασμός του χιούμορ ως κριτική και ως ουτοπία εντοπίζεται στο ‘καρναβάλι’. Ο Bakhtin ασχολείται κατά κόρον με αυτό το καρναβαλικό πλαίσιο και τον τρόπο που μέσα σε αυτό ανατρέπεται ο λόγος της εξουσίας. Επίσης, στο πλαίσιο του καρναβαλιού ο Bakhtin παρατηρεί ότι ο άνθρωπος χλευάζει και τον εαυτό του, έτσι το υποκείμενο και το αντικείμενο της σάτιρας συγχωνεύονται σε ένα σώμα. Αυτό ο Bakhtin το ονομάζει “γκροτέσκο ρεαλισμό” (Eagleton, 2021: 74). Θέση του Bakhtin (1968: 30) είναι ότι η κωμική λαϊκή παράδοση έχει ιδιαίτερη ταυτότητα που τη διακρίνει και από τη ‘σοβαρή’ λαϊκή έκφραση όσο και από τη λόγια παράδοση της αστικής ευρωπαϊκής κωμωδίας. Ο Bakhtin (1968: 59) με τον όρο ‘καρναβαλική κουλτούρα’ δεν αναφέρεται μόνο στις πρωτογενείς μορφές λαϊκής γιορτής, αλλά και σε όλες τις μορφές της λαϊκής παράδοσης, που έχουν ένα άμεσο ή έμμεσο, αλλά πάντα εσωτερικό δεσμό με το καρναβάλι.

κατεστημένων συμβάσεων (Bakhtin, 1995: 51-56). Αυτή η προσέγγιση αναδεικνύει τους δεσμούς αλληλεγγύης που δομούν οι χρήστες/ριες του κώδικα της καυστικής σάτιρας αλλά και την προσωρινή αποϊεροποίηση προσώπων, συμβόλων και καταστάσεων που αυτή επιφέρει. Έτσι επιτυγχάνεται κατά τον Bakhtin μια -στιγμιαία- αντιστροφή των εξουσιαστικών μηχανισμών διαχείρισης της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο Bakhtin αποδίδει μεγάλη σημασία στο γεγονός ότι το λαϊκό στοιχείο μπαίνει σε θέση ισχύος και επισημαίνει ότι το λαϊκό χιούμορ εκφράζει «τη λαϊκή ανεπίσημη αλήθεια» (Bakhtin, 1968: 98).

Το χιούμορ ως αναστοχασμός αποδίδεται στον Jankélévitch (1997: 40, 96, 121, 157, 163), του οποίου η μελέτη για την ειρωνεία φαίνεται ότι συνδυάζει τις δύο παραπάνω προσλήψεις του χιούμορ. Ο Jankélévitch θεωρεί ότι ο χιουμοριστικός λόγος εμπαίζει τις διάφορες κοινωνικές αξίες και πρότυπα συμπεριφοράς, επειδή πιστεύει στη λειτουργικότητά τους και την αναζητά, γι' αυτό και συχνά αναπτύσσει πλούσια φιλολογία περί αδικίας και απάτης. Κατά τον Jankélévitch μέσω του χιούμορ κρίνονται τα κοινωνικά κακώς κείμενα, ωστόσο χωρίς την προσδοκία αλλαγής τους. Ο χιουμοριστικός λόγος κατηγορεί μεν το κοινωνικό περιβάλλον, αλλά συγχρόνως συνηγορεί σ' αυτό, αδύναμος να πάρει την ευθύνη της πλήρους εγκατάλειψής του ή να υποδείξει μια εναλλακτική λύση. Ο Jankélévitch εν ολίγοις βρίσκει στο χιούμορ μια αυτοσαρκαστική και κατανοητική δυναμική παρά το στοιχείο μιας –κατά βάση ηθικολογικής– κριτικής, και αυτό το στοιχείο δεν είναι κεντρικό χαρακτηριστικό τόσο του χιούμορ, όσο της ειρωνείας.

Ο Lipovetsky (2009: 117-146) πάλι αποκρύπτει τις παραπάνω οπτικές και επικεντρώνει το συλλογισμό του στο διάχυτο χιούμορ που εκφράζει τη μετανεωτερική-ηδονιστική κοινωνία. Επισημαίνει ότι το χιούμορ που αναπτύσσεται στις κοινωνίες του σύγχρονου ατομικισμού, το οποίο προβάλλεται και προάγεται και μέσα από τη δημοφιλή κουλτούρα, είναι κυρίως παιγνιώδες, διότι περιορίζει το αρνητικό επιθετικό στοιχείο. Αντικαθιστά δηλαδή

Βασισμένη σε αυτή τη θέση του καρναβαλιού από τον Ρώσο στοχαστή V. Bakhtin είναι και η διδακτορική διατριβή της Ρεγγίνας Ζερβού, (2013). *Το Καρναβάλι της Αγιάσου. Μια κοινωνιολογική και λαογραφική προσέγγιση στο σύγχρονο γίνεσθαι του λαϊκού πολιτισμού*. Αθήνα: Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο. Βλ. και το βιβλίο του Γιάννη Κιουρτσάκη, (1985). *Καρναβάλι και Καραγκιόζης. Οι Ρίζες και οι Μεταμορφώσεις του Λαϊκού Γέλιου*. Αθήνα: Κέδρος.

τη σκωπτική καταγγελία που αναφέρεται σε αναγνωρισμένες κοινωνικές αξίες με ένα ανέμελο ύφος που δεν ενέχει ούτε θύμα, ούτε χλεύη, ούτε κριτική, αλλά αποσκοπεί μόνο σε μια γενικευμένη ευφορία, ενώ επενδύει συχνά στην απλή ανοησία. Ουσιαστικά το δημοφιλές (popular) χιούμορ είναι, κατά τον Lipovetsky, ένας από τους λίγους κώδικες αλληλοκατανόησης σε μια εποχή απόλυτης κοινωνικής διαφοροποίησης και αποθέωσης του προσωπικού.

Για τον Kuipers (2015) το χιούμορ αποτελεί ταυτόχρονα ζήτημα επικοινωνίας, γούστου και ένδειξης των κοινωνικών ορίων. Επιδιώκει την πρόκληση γέλιου, ανεξάρτητα από το αν, εν τέλει, το επιφέρει ή όχι, αλλά διαφοροποιείται ανάλογα με την κοινωνική θέση των μετεχόντων και τα όρια παραβίασης που επιτρέπει κάθε πολιτισμικό-αξιακό περιβάλλον (Kuipers, 2015: 77). Ο Kuipers (2015: 150) αναγνωρίζει ότι από τη δεκαετία του 1990 σημειώνεται μια ιδιαίτερη σκλήρυνση του χιούμορ, ώστε το αστείο παράγεται από τη δύναμη του σοκ, την άγρια προσβολή που μπορεί να προκαλέσει είτε αναφορικά με θέματα εξουσίας, θρησκείας και σεξουαλικότητας είτε ακόμη και με ζητήματα ασθένειας και πόνου.

Το χιούμορ γενικά αντιμετωπίζεται ως κοινωνικό φαινόμενο (Meyer, 2000: 310). Πέρα από τη λειτουργία του προέκυψαν από τη μελέτη του τρεις θεωρίες δημιουργίας χιούμορ καθεμία από τις οποίες συμβάλει στην ερμηνεία της δημιουργίας διαφορετικών πτυχών του. Αυτές είναι η θεωρία της ανακούφισης, η οποία εστιάζει στη φυσιολογική απελευθέρωση της έντασης, η θεωρία της ασυνέπειας, που ξεχωρίζει τις παραβιάσεις ενός ορθολογικά μαθημένου προτύπου, και η θεωρία της ανωτερότητας, που περιλαμβάνει την αίσθηση της νίκης ή του θριάμβου (Berger, 1993. Raskin, 1985).

Από την σκοπιά της θεωρίας ανακούφισης, οι άνθρωποι γελούν, επειδή έτσι περιορίζεται το άγχος που βιώνουν ή η ένταση της στιγμής (Berlyne, 1972: 43-60. Morreall, 1983: 175-191. Shurcliff, 1968: 360-363). Το χιούμορ προκύπτει έπειτα από την απελευθέρωση νευρικής ενέργειας. Ως παράδειγμα αυτού μπορεί κανείς να φανταστεί την ένταση του γέλιου στο οποίο ξεσπάει το κοινό όταν σε ένα σοβαρό θεατρικό έργο ανακλύπτει ένα ίχνος χιούμορ. Η ανάγκη εκτόνωσης της 'φορτισμένης ατμόσφαιρας' είναι τέτοια που ακόμα και

μια μικρή ευκαιρία εκτόνωσης αξιοποιείται στο έπακρο. Η θεωρία αυτή δίνει έμφαση στη ψυχολογική λειτουργία του χιούμορ (Meyer, 2000: 312).

Από τη σκοπιά της θεωρίας της ασυμφωνίας, οι άνθρωποι γελούν με αυτό που τους εκπλήσσει, αυτό δηλαδή που είναι απροσδόκητο ή παράξενο αλλά με μη απειλητικό τρόπο (Berger, 1976: 113-115. Deckers & Divine, 1981: 107-110. McGhee, 1979). Γελούν δηλαδή, όταν παραβιάζεται ένα αποδεκτό μοτίβο ή σημειώνεται μια διαφορά, η οποία όμως είναι αρκετά κοντά στον κανόνα ώστε να μην είναι απειλητική. Χρειάζεται να είναι όμως αρκετά διαφορετική από τον κανόνα για να είναι αξιοσημείωτη. Η έκπληξη, που δίνει έμφαση στην πρότερη κοινωνική εμπειρία και γνώση, είναι ένα βασικό συστατικό του χιούμορ (Shurcliff, 1968: 360-363. Meyer, 2000: 313).

Η θεωρία της ανωτερότητας πάλι εντοπίζει ότι οι άνθρωποι γελούν με τους άλλους επειδή αισθάνονται κάποιου είδους θρίαμβο πάνω τους ή αισθάνονται ανώτεροι κατά κάποιο τρόπο από αυτούς (Rapp, 1951. Grotjahn, 1957. Feinberg, 1978. Gruner, 1978. 1997: 142-146. Morreall, 1983. Ziv, 1984). Αυτή η θεωρία επιτρέπει επίσης να χρησιμοποιηθούν ανοιχτές επιδείξεις χιούμορ ως κοινωνικά διορθωτικά (Bergson, 1911). Ο Duncan (1962: 187) σημείωσε ότι αυτού του είδους γέλιου προάγει ο 'γελωτοποιός' (fool). Ο Apte (1985) παρατηρεί ότι τέτοιου είδους γέλιο κρίνει συμπεριφορές ή πεποιθήσεις που δε θεωρούνται αποδεκτές από τη 'σοβαρή κοινωνία' (Meyer, 2000: 314).

Έτσι λοιπόν συχνά κύρια πηγή του χιούμορ είναι η χαρά για τις συμφορές των άλλων, δηλαδή η χαιρεκακία. Ο άνθρωπος χλευάζει τις ψευδαισθήσεις, τις αυταπάτες, την υπεροψία, τον εγωισμό ή τις φθηνές εκλογικεύσεις των άλλων, όπως γελά και με τον αδέξιο, τον άγαρμπο και τον ανόητο. Με τον τρόπο αυτό το 'εγώ' μπορεί να απολαύσει την ψευδαίσθηση ότι το ίδιο είναι απρόσβλητο, ενώ μπορεί και να εκτονώσει την όποια ένταση, ευτελίζοντας την ηθική παραμόρφωση που του προκαλεί άγχος, υποβιβάζοντας σατιρικά ό,τι το ενοχλεί, υποβιβάζοντας το τραυματικό ή το επώδυνο (Eagleton, 2021: 60). Ο Hobbs (2010: 33) αναφέρει σχετικά ότι το χιούμορ και το γέλιο προκαλούνται όταν κάποιος αντιλαμβάνεται κάποια 'υπεροχή' στον εαυτό του που αντιδιαστέλλεται είτε με κάποια αδυναμία κάποιου άλλου, είτε με κάποια δική του προηγούμενη αποτυχία, σε

αντιδιαστολή δηλαδή με τον εαυτό του τη στιγμή που τον 'ξεπερνάει'. Ο Hegel αναφέρει ότι το γέλιο πηγάζει από την ικανοποίηση που προκαλείται από την παρατήρηση ανθρώπινων εκτροπών (Eagleton, 2021: 62). Ο Bergson προσθέτει σε αυτή τη θέαση του χιούμορ ότι κάθε περίπτωση έχει στόχο να ταπεινώσει, δεδομένου ότι ενέχει μιας μορφής συνενοχή με εκείνους που συμμερίζονται την περιφρονητική οπτική εκείνου που κάνει χιούμορ. Το γέλιο λοιπόν που προξενείται από ένα τέτοιο χιούμορ λειτουργεί ως κοινωνικά διορθωτικό στοιχείο, περιορίζοντας τις κοινωνικές αποκλίσεις και μετριάζοντας τις ακαμψίες του χαρακτήρα και της συμπεριφοράς (Eagleton, 2021: 65).

Όπως και να 'χει, το χιούμορ αποτελεί μια γνωστική εμπειρία που περιλαμβάνει έναν εσωτερικό επαναπροσδιορισμό της κοινωνικοπολιτισμικής πραγματικότητας και καταλήγει σε μια 'ευθυμία' του νου, της οποίας το γέλιο είναι μια πιθανή εξωτερική εμφάνιση (Apte, 1985). Το γέλιο είναι πρωταρχικός δείκτης της εμπειρίας του χιούμορ, αλλά δεν είναι ο μόνος. Τα χαμόγελα ή ακόμα και οι ξαφνικές εκπνοές μπορούν να υποδηλώνουν μια τέτοια εμπειρία. Η φύση του χιούμορ με επίκεντρο την αντίληψη του κοινού υπογραμμίζεται από το γεγονός ότι, εκτός από τέτοιους μη γλωσσικούς δείκτες, η μόνη απόδειξη της εμπειρίας του χιούμορ προέρχεται από δηλώσεις του ατόμου που το βιώνει (Meyer, 2000: 311).

Ωστόσο τελικά το χιούμορ εξαρτάται από την κατάσταση, από τη συνθήκη δηλαδή που το προκαλεί. Δεδομένου ενός συνόλου πλαισίων, αυτό που θα μπορούσε να γίνει αντιληπτό ως αρκετά χιουμοριστικό σε μια περίπτωση μπορεί να φαίνεται άσχετο ή ελαφρώς ενδιαφέρον σε μια άλλη (Carrell, 1992. Duncan, 1982: 136-142. Winick, 1976, Meyer, 2000: 310–331). Το χιούμορ μπορεί επίσης να θεωρηθεί σε ξεχωριστές καταστάσεις ως περισσότερο ή λιγότερο αποδεκτό στην επικοινωνία (Hackman & Barthel-Hackman, 1993: 282-291). Δεδομένων όλων αυτών των πιθανών μεταβλητών, δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι η παρουσία ή η επίδραση του χιούμορ διαφέρει από κοινό σε κοινό και από κατάσταση σε κατάσταση (Meyer, 2000: 315). Και αυτή η κατάσταση μπορεί να είναι ιδιαίτερα αντιφατική.

Ο Κούντερα (1980) στο βιβλίο του γέλιου και της λήθης περιγράφει την ανθρώπινη ύπαρξη ως αγγελική και ως δαιμονική. Στην αγγελική υπάρχει μια

πολιτισμένη μορφή γέλιου που συνδέεται με την πρόσληψη του κόσμου ως όμορφου και σοφά πλασμένου. Ο λόγος που παράγει αυτός ο κόσμος είναι «χωρίς σκατά⁴¹» ενώ ο δαιμονικός είναι γεμάτος τέτοια. Το χιούμορ ως δαιμονική ύπαρξη είναι η ευθυμία που δημιουργείται όταν τα πράγματα βγαίνουν εκτός ελέγχου, αποξενώνονται ή καθίστανται ανοίκεια. Γελάμε όταν κάποιο φαινόμενο μοιάζει ξαφνικά αταίριαστο, όταν τα πράγματα εκτροχιάζονται ή ανατρέπονται (Eagleton, 2021: 47).

Το χιούμορ λειτουργεί λοιπόν ως μέσο «υπεύθυνης κριτικής της ασύμβατης, κοινωνικά μη αποδεκτής συμπεριφοράς, έχει διορθωτική λειτουργία επισημαίνοντας και κατακρίνοντας συμπεριφορές που δεν συμμορφώνονται προς τους ισχύοντες κοινωνικούς κανόνες» (Τσάκωνα, 2013: 88). Αναδεικνύει επίσης τις προσδοκίες -ή τον κανόνα- και ταυτόχρονα την απόκλιση από αυτές, αξιολογώντας αρνητικά την τελευταία και εκείνους που γίνονται φορείς της. Εφόσον στηρίζεται στην ασυμβατότητα, εντοπίζει και τονίζει τι είναι αναμενόμενο και τι δεν είναι. Άρα, μέσα από την προσεκτική μελέτη του περιεχομένου του χιούμορ προκύπτει ποια συμπεριφορά θεωρείται κοινωνικά αποδεκτή και ποια όχι. Ασκώντας λοιπόν κριτική και λειτουργώντας ως διορθωτικός μηχανισμός, το χιούμορ αντικατοπτρίζει και ενισχύει τις υπόρρητες στάσεις και τις προτιμητέες συμπεριφορές της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας. Τέλος, στόχος του χιούμορ γίνεται εκείνο το πρόσωπο, ο θεσμός ή το γενικότερο φαινόμενο το οποίο προκαλεί την ασυμβατότητα και κατά κάποιον τρόπο αξιολογείται και επιχειρείται να διορθωθεί μέσα από το χιούμορ (Τσάκωνα, 2013: 122-123). Βέβαια εν τέλει αποτελεί περισσότερο μια παιγνιώδη εκτόνωση της αντίθεσης στην κοινωνική νόρμα την οποία κρίνει, διότι δε φαίνεται να επιδιώκει τελικά τη ρήξη, όπως προκύπτει από τη χρήση

⁴¹ Βλ. σχετικά με την 'σκατολογία' (Scatology) (DuBois, 1997: 755-759). Εν συντομία πρόκειται για το λαϊκό λόγο σχετικά με τα περιττώματα, τον μετεωρισμό, τα ούρα και τα σωματικά όργανα που εμπλέκονται στη διαδικασία της αφόδευσης. Αν και πολλοί θα υπέθεταν ότι η σκατολογική λαογραφία είναι ομοιόμορφα άσεμνη ή αστεία, το πλαίσιο των νοημάτων που σχετίζονται με την αφόδευση εκτείνεται σε ένα ευρύ φάσμα και ποικίλλει διαπολιτισμικά. Οι σκατολογικοί όροι λειτουργούν σε πολλούς πολιτισμούς ως ήπιες ή ακραίες λεκτικές αισχροτήτες. Η διαπολιτισμική μελέτη της σκατολογικής παράδοσης παρέχει πληροφορίες σχετικά με την ποικιλία των ανθρώπινων αντιδράσεων ακόμη και στις πιο βασικές φυσικές εμπειρίες. Ωστόσο, κατά καιρούς η έρευνα παρεμποδίστηκε από την απροθυμία των λαογράφων ή των συντακτών να δημοσιεύσουν σκατολογικό υλικό ή να αναλύσουν το θέμα λεπτομερώς.

της έκφρασης ‘πλάκα κάνω’ ή ‘δε σηκώνεις ούτε μια πλάκα;’ όταν η ρήξη τίθεται ως αντίδραση.

Βέβαια, όπως επισημαίνει και ο Zupančič (2008), σε ένα ορισμένο επίπεδο υπάρχει μια διάσταση αστάθειας και απόλυτης αβεβαιότητας στον ίδιο τον κόσμο μας που ορθώνεται ή εκδηλώνεται σε κάθε αστείο. Έτσι, επιβεβαιώνεται ο Bahtin (2017: 79) που παρατηρεί ότι το γέλιο δεν είναι μόνο μια αντίδραση σε κωμικά γεγονότα, αλλά προϋποθέτει την υπερνίκηση του φόβου (Eagleton, 2021: 49-50). Το επιχείρημα ότι το χιούμορ πηγάζει από μια ικανοποιητική αίσθηση του πόσο αδύναμοι, ανόητοι και παράλογοι είναι οι άνθρωποι είναι αρχαίο. Απελευθερωμένοι λοιπόν συχνά από το βάρος του νοήματος (έστω και στιγμιαία), θεωρούμε διασκεδαστικό τον παραλογισμό της κατάστασης την ίδια στιγμή που μας προκαλεί και φρίκη (Eagleton, 2021: 35).

Το ‘μαύρο’ χιούμορ



Μετά από πολλούς αιώνες στους οποίους το χιούμορ και το γέλιο είχαν ‘κακή φήμη’, οι σύγχρονες μελέτες έτειναν να τονίσουν τον ευεργετικό χαρακτήρα του χιούμορ, τόσο για την κοινωνία όσο και για την ανθρώπινη ψυχή. Ωστόσο, στις μελέτες για το χιούμορ υπήρξε μια σταθερή ανησυχία για τις παραβατικές, επιθετικές και συγκρουσιακές λειτουργίες που μπορεί αυτό να έχει. Αυτό το θέμα συνδέεται με το γενικότερο ερώτημα της «σκοτεινής πλευράς» του χιούμορ. Πολύ χιούμορ βασίζεται στην υπέρβαση των

κοινωνικών ορίων και μια τέτοια υπέρβαση μπορεί να προκαλέσει προσβολή αλλά και διασκέδαση. Οι Ford και Ferguson (2004) έδειξαν αυτό το χιούμορ, επειδή λόγω του παιγνιώδους χαρακτήρα του, μπορεί να μειώσει τα εμπόδια στην έκφραση των αρνητικών συναισθημάτων και έτσι να διευκολύνει την εχθρότητα (Kuipers, 2008: 382-383).

Οι λειτουργίες που εκπληρώνει το χιούμορ μπορεί να είναι ψυχολογικές όσο και κοινωνικές. Το μαύρο ή άρρωστο χιούμορ (black, sick humor), για παράδειγμα σε αστεία που αναφέρονται σε καταστροφές, έχει συχνά εξηγηθεί ως ένας τρόπος αντιμετώπισης δυσάρεστων εμπειριών, τόσο ατομικά όσο και συλλογικά, και γενικότερα για να αποστασιοποιηθεί κανείς από αρνητικά συναισθήματα, όπως ο φόβος, η θλίψη ή η ντροπή (Dundes, 1987. Morrow, 1987: 175-184⁴²). Ο Berger (1997) τόνισε τις ψυχολογικές επιδράσεις του χιούμορ, περιγράφοντάς το ως παρηγοριά, απελευθέρωση και υπέρβαση (Kuipers, 2008: 367). Η λαϊκή αφήγηση άλλωστε, κατεξοχήν η αστεία, αγαπάει το γκροτέσκο⁴³ (Μερακλής, 1985: 56-68). Αν το κωμικό έτσι κι αλλιώς προκύπτει από το ξάφνιασμα που προξενείται από την μη αναμενόμενη διακοπή μιας λογικής και πραγματικής συνέχειας, σε κάποιες περιπτώσεις εξφενδονίζεται η υπόθεση με τη διαδοχή ακραία απίθανων συμβάντων (Μερακλής, 1985: 56).

Σκάνδαλα, λοιπόν, φυσικές καταστροφές, καταστροφικά συμβάντα σε εθνικό ή διεθνές επίπεδο, έχουν ένα κοινό: συχνά παρέχουν το ερέθισμα για ένα νέο κύμα αστεϊσμών που συνήθως είναι 'αρρωστημένα'⁴⁴. Παρότι τέτοια γεγονότα δε φαίνεται με την πρώτη ότι είναι πιθανά θέματα ανεκδότων και αστεϊσμών, ωστόσο δημιουργούν και τέτοιες αντιδράσεις. Το ζήτημα είναι ο λόγος που συμβαίνει αυτό. Ίσως πρόκειται για ψυχολογικό μηχανισμό άμυνας

⁴² Για μια κριτική προσέγγιση, βλ. Oring, 1987: 276–286.

⁴³ Σχετικά με τον όρο του Bakhtin 'γκροτέσκος ρεαλισμός', ο όρος γκροτέσκο σημαίνει κάτι που είναι ταυτόχρονα κωμικό και τραγικό/τρομακτικό ή έστω φανταστικό και παράδοξο. Ο Bakhtin απομακρύνεται από αυτή την ερμηνεία του όρου και ταυτίζει το γκροτέσκο με "την πανάρχαια λαϊκή κουλτούρα του γέλιου", χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι απαρνιέται το δεσμό του γέλιου με το χθόνιο και το σατανικό. Αυτή η πρόσληψη υπαινίσσεται την έξαρση του σώματος και των λειτουργιών του και την έμφαση της υλικότητάς του (Bakhtin, 1968: 98).

⁴⁴ Το μαύρο χιούμορ βέβαια δε χαρακτηρίζεται μόνο με την αποκήρυξη του θανάτου. Όταν υποβαθμίζουμε το θάνατο με ένα αστείο εκτονώνουμε επίσης την οργή μας εναντίον του για το φόβο που μας προκαλεί (Eagleton, 2021: 68).

μιας ομάδας που βιώνει ένα ακραίο γεγονός (είτε ευθύνεται γι' αυτό είτε προέκυψε από συγκυρίες πέρα από τον έλεγχο της ομάδας)⁴⁵. Τα ΜΜΕ φέρνουν στο 'σαλόνι' του ακροατή αλλεπάλληλες τραγωδίες σχεδόν τη στιγμή που συμβαίνουν και ενώ φαίνεται αναμενόμενο ότι το ακροατήριο έχει πάθει πια 'ανοσία' στη θέα του τραγικού, αυτό συνεχίζει να σοκάρεται. Τι κάνει λοιπόν για να αποστασιοποιηθεί από το τραγικό; Αναπαράγει αστεία σχετικά με αυτό (Dundes, 2008: 109).

Ο Μερακλής (1980: 7) παρατηρεί σχετικά με τη σχέση του κωμικού με το τραγικό, ότι ειδικά το λαϊκό χιούμορ, ως μια κωμική κατάσταση, συχνά περιλαμβάνει και στοιχεία τραγικότητας, σε τέτοιο βαθμό που θα μπορούσε μέχρι και να αποτρέψει το γέλιο, αν εισχωρήσει έντονο συγκινησιακό φορτίο.

Η αντιθετική σχέση που συνδέει το σοβαρό (τραγικό) με το αστείο (κωμικό) ποικίλει ως προς τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται. Αλλά και η εκδοχή μιας κατάστασης ως τραγικής-σοβαρής και κωμικής-εύθυμης ταυτόχρονα δεν είναι ασυνήθιστη (π.χ. η φράση 'για γέλια και για κλάματα' υποδηλώνει ότι μια τέτοια συνθήκη είναι οικεία στο λαϊκό άνθρωπο) (Μερακλής, 1980: 7). Το κωμικό διαφοροποιείται, σε αδρές γραμμές, από το δραματικό, εξαιτίας της ιδιότητάς του να αποκρούει τα πάθη (Bergson, 1998: 22).

Τελικά τα επίκαιρα 'μακάβρια αστεία' προκύπτουν σχεδόν ταυτόχρονα με εκείνο το σημαντικό γεγονός που τα δημιουργεί. Και τα αστεία αυτά είναι σίγουρο ότι θα 'ζήσουν μια εφήμερη ζωή' δίνοντας τη θέση τους σε αστεία για την επόμενη καταστροφή ή ανθρωπίνη τραγωδία, ακριβώς επειδή έχουν για πηγή τους το εφήμερο (Smyth, 1986: 243-244).

Οι κύκλοι των σκληρών ή άρρωστων αστείων είναι και πολύ διευρυμένοι και πολύ προσφιλείς, τροφοδοτούνται διαρκώς από την επικαιρότητα και καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα της (Smyth, 1986: 245-246). Αν πράγματι λοιπόν τα σοβαρά και ανησυχητικά θέματα της επικαιρότητας και της καθημερινότητας δημιουργούν χιούμορ ως δικλείδα ασφαλείας (Dundes, 2008: 133), τότε και η συγκεκριμένη συνθήκη της πανδημίας COVID-19 εύλογα δημιουργεί χιούμορ. Όπως και να έχει, το χιούμορ αυτού του είδους υπάρχει, είτε κάποιος το βρίσκει

⁴⁵ *Gallows humour*, σε πιστή μετάφραση 'το χιούμορ της γκιλοτίνας', σε ελεύθερη, 'το χιούμορ μπροστά στο επίφοβο'.

διασκεδαστικό είτε όχι. Το βέβαιο είναι ότι το χιούμορ μπορεί να μην δίνει λύσεις στα ζητήματα που το προκαλούν, αλλά σίγουρα βοηθάει τους ανθρώπους να διαχειριστούν δύσκολες συνθήκες και, ενδεχομένως, να τις ξεπεράσουν (Dundes, 2008: 139).

Το χιούμορ στα μιμίδια της πανδημίας COVID-19



Ως αποτέλεσμα των πρωτοκόλλων κοινωνικής απόστασης και αποκλεισμού την περίοδο της πανδημίας του κορονοϊού, μεγάλο μέρος του κόσμου έχει μεταβεί σε εικονικές ρυθμίσεις αξιοποιώντας για την επικοινωνία του πλατφόρμες μέσων κοινωνικής δικτύωσης, όπως το Facebook και το Instagram. Πλέον συμβαίνουν περισσότερες εικονικές αλληλεπιδράσεις από ποτέ, και κατά συνέπεια, περισσότερο χιούμορ διαδίδεται πλέον εικονικά, με όχημα κυρίως τα μιμίδια (Olah & Hempelmann, 2021: 330).

Το χιούμορ και η διακωμώδηση αποτελούν εγγενή χαρακτηριστικά του είδους των μιμιδίων, άλλωστε συνιστούν έναν οικείο τρόπο αντιμετώπισης των δυσκολιών της πραγματικότητας. Δεδομένου δε ότι, όπως αναφέρει η Dynel (2021: 176), το χιούμορ σχετικά με την πανδημία του κορονοϊού εστιάζει στις αρνητικές συνθήκες της περίπτωσης, μπορεί να θεωρηθεί ως *μαύρο χιούμορ* (black humour) (Bischetti et al., 2020). Ο Μ. Μερακλής (1999: 162) άλλωστε επισημαίνει ότι το χιούμορ καταργεί τις αποστάσεις και δηλώνει οικειότητα,

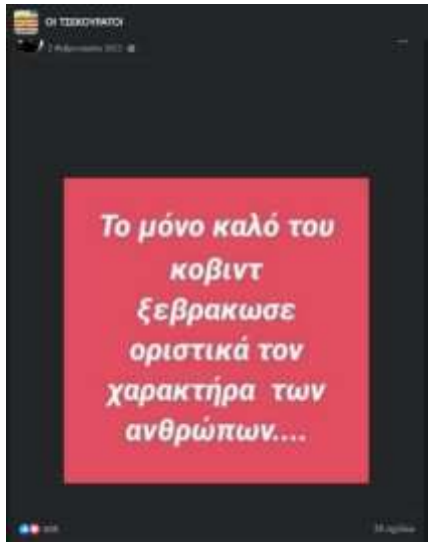
δεδομένου μάλιστα ότι η προφορική λαϊκή διήγηση, κατ' εξοχήν η αστεία, αγαπάει το γκροτέσκο. Διαπιστώνεται έτσι εκ νέου η 'λαϊκότητα' του είδους και η σύνδεσή του με προγενέστερα αντίστοιχα, όπως είναι οι ευτράπελες διηγήσεις, το ανέκδοτο⁴⁶ και η γελοιογραφία.

Έτσι τα μιμίδια, ως ψηφιακό χιούμορ, αποτελούν μέσο έκφρασης των απόψεων των χρηστών/ριών του διαδικτύου και τρόπο διακωμώδησης σοβαρών πληροφοριών και θέσεων πάνω σε κοινωνικοπολιτικά θέματα. Συνιστούν ένα δηκτικό τρόπο έκφρασης μιας προσωπικής θέσης, η οποία μάλιστα τις περισσότερες φορές αντιτίθεται στον κυρίαρχο λόγο και τις νόρμες που επικρατούν στη διαχείριση εκείνου του σοβαρού θέματος που σχολιάζουν.

Ο Αμερικανός λαογράφος A. Dundes (1987) επισήμανε ότι το χιούμορ χρησιμοποιείται συχνά και ως μηχανισμός συλλογικής άμυνας για την ψυχική υγεία της ομάδας, καθώς και ως μέσο οικοδόμησης αλληλεγγύης μεταξύ των μελών της. Είναι ικανό να επαναπροσδιορίσει την πηγή αρνητικών εμπειριών ή/και συναισθημάτων (όπως ο πόνος, το άγχος και ο φόβος), να την μεταστρέψει σε πηγή θετικών συναισθημάτων φέρνοντας και στους/στις χρήστες/ριες του διαδικτύου ψυχολογική ανακούφιση, έστω και προσωρινά (Kuiper et al., 1993: 81-96. Martin, 2007. Dynel, 2021: 176).

Έτσι, ως είδος τα μιμίδια, ακριβώς επειδή συχνά καταπιάνονται με ζητήματα της επικαιρότητας ή κρίνουν στάσεις και συμπεριφορές, δεν είναι απαραίτητα αστεία. Αυτό σημαίνει ότι μιμίδια χαρακτηρίζονται και εκείνες οι φράσεις που αποτυπώνουν μια κριτική για ένα επίκαιρο ζήτημα, ακόμα και αν αυτή είναι περισσότερο πικρή ή ακόμα και θλιβερή.

⁴⁶ Βλ. σχετικά: Μερακλής (1980. 1999. 2011), Χατζητάκη-Καψωμένου (2001: 128-136), Γεργατσούλης (2007). Για τη σύνδεση των ειδών αυτών με το μιμίδιο, βλ. Κατσαδώρας & Νουνανάκη (2021: 389-432).



Όπως και να' χει όμως, το χιούμορ ως πράξη αποτελεί μια πολύσημη διαδικασία. Αυτό σημαίνει ότι δεν γελάνε όλοι οι άνθρωποι με το ίδιο αστείο. Ακόμα και όσοι μοιράζονται κοινά πολιτισμικά στοιχεία, δεν σημαίνει ότι αντιδρούν με τον ίδιο τρόπο σε ένα αστείο. Το χιούμορ αποτελεί λοιπόν και ζήτημα αισθητικής. Αντίστοιχα λοιπόν και τα μιμίδια, μπορεί να μην τοποθετούνται καν με χιουμοριστική διάθεση πάνω σε ένα θέμα, ή αν το κάνουν, δεν είναι προϋπόθεση ότι θα κάνουν όλους τους ανθρώπους να γελάσουν με το περιεχόμενό τους⁴⁷. Ούτως ή άλλως για τη δημιουργία μιμιδίων δεν είναι απαραίτητη η εξοικείωση του/της χρήστη/ριας με προγράμματα ή λογισμικά επεξεργασίας, καθώς υπάρχουν πλατφόρμες που παρέχουν πρότυπα που διευκολύνουν τον συνδυασμό οποιασδήποτε διαθέσιμης εικόνας με επιθυμητό κείμενο, δημιουργώντας ένα κείμενο άμεσα αναγνωρίσιμο ως μιμίδιο, η μορφή του οποίου είναι προφανώς ερασιτεχνική (Baldwin-Philippi, 2019: 390).

Οι εξελίξεις και τα γεγονότα που συνέβησαν στο διάστημα μετά το ξέσπασμα της πανδημίας διέγειραν τη δραστηριότητα των χρηστών/ριών στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, η οποία αποτυπώθηκε και στη δημιουργία ψηφιακού χιούμορ (μιμίδια), σχετικά με την COVID-19 (Dyner, 2021: 176). Το χιούμορ είναι η ψυχολογική κατάσταση που χαρακτηρίζεται από την εκτίμηση

⁴⁷ Αυτό διαπιστώθηκε και από την παρούσα έρευνα. Παρότι για τη διεξαγωγή της συλλέχθηκε μια μεγάλη ποικιλία μιμιδίων, η προσωπική αίσθηση του χιούμορ των ερευνητριών δεν αποτέλεσε σαφώς κριτήριο αυτής της συλλογής, ωστόσο εν μέρει επηρέασε την επιλογή των μιμιδίων που παρατίθενται ως παραδείγματα στο ανά χείρας έργο.

ότι κάτι είναι αστείο, το θετικό συναίσθημα της διασκέδασης και η τάση για γέλιο (Gervais & Wilson, 2005: 395-430). Εμφανίζεται όταν οι άνθρωποι ερμηνεύουν εκ νέου κάτι με λιγότερο σοβαρό ή με σκωπτικό τρόπο, επομένως, η ψυχολογική απόσταση από τις ανησυχίες του πραγματικού κόσμου είναι απαραίτητη προκειμένου οι άνθρωποι να ανταποκρίνονται σε καινούργιες προσεγγίσεις του με χιούμορ (McGraw et.al, 2012: 1215-1216). Έτσι ερμηνεύεται το γεγονός ότι οι συνθήκες που προκαλούν χιούμορ τελούν υπό διαπραγμάτευση. Το χιούμορ βέβαια επιφέρει και μια μορφή 'λύτρωσης' η οποία είναι μια αναγνωρισμένη ψυχολογική λειτουργία που του αποδίδεται. Αυτή μπορεί να χρησιμεύσει ως στρατηγική αντιμετώπισης απλών καθημερινών ή και πιο δύσκολων βιωμάτων, ακόμα και τραγικών (Dyner, 2020: 175-195. Dyner & Poppi, 2018: 382-400).

Οι Θεματικές των μιμιδίων για την πανδημία του κορονοϊού



Στη συνέχεια θα γίνει αναφορά και σχολιασμός των κυριότερων θεμάτων που αναδείχθηκαν κατά τη διάρκεια της πανδημίας, τα οποία έδωσαν έναυσμα για τη δημιουργία μιμιδίων⁴⁸. Ο καταγισμός των πληροφοριών και των εξελίξεων ήταν μεγάλος, ωστόσο δεν σχολιάστηκαν όλα μέσα από μιμίδια. Η επιλογή οφείλεται μάλλον στην επιδραστικότητα του κάθε γεγονότος και στην ‘εντύπωση’ που προκαλεί στους/στις χρήστες/ριες του διαδικτύου ώστε να αισθανθούν την ανάγκη να το διακωμωδήσουν. Τι έκανε τελικά εντύπωση στους/στις χρήστες/ριες του διαδικτύου από τα γεγονότα της πανδημίας; Τι θέλησαν να διακωμωδήσουν; Με τι γελάσαμε τελικά την περίοδο της πανδημίας;

Οι θεματικές ακολουθούν σε γενικές γραμμές την πορεία της εξέλιξης της πανδημίας, ωστόσο, έχοντας απομακρυνθεί πια κάπως από αυτή, ακολουθείται μια πιο χαλαρή σχέση με το χρονικό τεκμήριο. Αυτό σημαίνει ότι οι θεματικές είναι αρκετά ευρείες ώστε να μπορούν να παρουσιάσουν αντίστοιχα γεγονότα, τα οποία μπορεί να μην παρουσιάζουν άμεση χρονική συνέχεια, αλλά χαρακτηρίζονται περισσότερο από νοηματική συνοχή. Κάθε θεματική εισάγεται με ένα μιμίδιο που χαρακτηρίζει το περιεχόμενό της. Τα μιμίδια που παρουσιάζονται ως παραδείγματα επιλέχθηκαν με γνώμονα τη θεματική, ωστόσο, λόγω της μεγάλης ποικιλίας μιμιδίων που συλλέχθηκαν κατά

⁴⁸ Βλ. σχετικά και Κακάμπουρα & Νουνανάκη (2022: 153-182).

την παρούσα έρευνα, προτιμήθηκαν δημοφιλή παραδείγματα, αλλά και μιμίδια που συνάδουν, εν μέρει, με το προσωπικό χιούμορ των ερευνητριών. Το χιούμορ άλλωστε είναι μια προσωπική υπόθεση που στηρίζεται τελικά και στην αισθητική του/της καθενός/μιάς.

Οι περίοδοι εγκλεισμού (lockdowns)



Κατά κοινή ομολογία το πιο έντονο βίωμα σχετικά με την πανδημία αποτέλεσαν οι περίοδοι εγκλεισμού (lockdown). Πολύ σύντομα μετά το ξέσπασμα της πανδημίας η κατάσταση άρχισε να ξεπερνά τις δυνατότητες των υγειονομικών συστημάτων των χωρών κι έτσι επιβλήθηκαν, σχεδόν ταυτόχρονα, καραντίνες σε παγκόσμιο επίπεδο. Και στην Ελλάδα επιβλήθηκε άμεσα το μέτρο αυτό, παρότι τα κρούσματα δεν ήταν ακόμα αυξημένα και πριν ακόμα αρχίσει να γίνεται αισθητή η ένταση της κατάστασης. Ίσως αυτό να αποτέλεσε και ένα λόγο που η εφαρμογή του μέτρου αυτού φάνηκε ξαφνική. Όπως και να έχει, η επιβολή του περιορισμού των κινήσεων των πολιτών, η ξαφνική ρήξη της καθημερινότητας μέχρις ότου προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες που επέφερε η πανδημία και ο φόβος της διαβίωσης με έναν ιό αγνώστων χαρακτηριστικών, κατέστησε την επιβολή του μέτρου του εγκλεισμού ως το πιο έντονο χαρακτηριστικό της περιόδου αυτής. Τόσο έντονο

ήταν το βίωμα αυτό που επέφερε μια σημαντική ρήξη: η ζωή διακρίνεται πια σε αυτή πριν την καραντίνα -συνυπολογίζοντας τις δύο περιόδους εφαρμογής του μέτρου σε μια ενιαία- και σε αυτή μετά.

Στη στιγμή του εγκλεισμού φαίνεται να 'στριμώχνεται' ολόκληρη η αίσθηση που άφησε η πανδημία COVID-19 στην ανθρωπότητα. Και αυτό διότι εκεί βιώθηκε στο έπακρό του κάθε συναίσθημα που προξένησε το πρωτόγνωρο αυτό συμβάν.

Ο λόγος που δημιουργήθηκαν μιμίδια σχετικά με την περίοδο αυτή ήταν διπλός: αφενός σχολιάστηκε το ζήτημα επειδή ήταν τόσο επίκαιρο και τόσο έντονο, αλλά και επειδή οι άνθρωποι, ελλείψει άλλων ασχολιών και λόγω της απομόνωσής τους, στράφηκαν σε ένα από τα μέσα που τους έδινε περιθώριο αλληλεπίδρασης, αλλά και διέξοδο από την πλήξη, το διαδίκτυο. Η πρόσβαση στο διαδίκτυο γίνεται πλέον από τις φορητές συσκευές, κυρίως μέσω του κινητού τηλεφώνου, που όπως φαίνεται και από το ακόλουθο μιμίδιο, μονοπώλησε πράγματι την καθημερινότητα των πολιτών κατά την περίοδο αυτή.



Τα μιμίδια απευθύνονται κατ' αρχήν στους/στις χρήστες/ριες των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, έτσι, σε αυτό το κοινό η διαρκής ενασχόληση με το διαδίκτυο μέσω των φορητών συσκευών είναι βιωμένη πραγματικότητα.

Η πλήξη ήταν ένα από τα κύρια συναισθήματα που χαρακτήρισε την περίοδο αυτή, όπως φαίνεται και από το ακόλουθο παράδειγμα, στο οποίο

‘βαθμολογείται’ το επίπεδο της βαρεμάρας, δηλαδή η ένταση της πλήξης που βιώνεται:



Σε άλλα μιμίδια δεν θίγεται ρητά η πλήξη, αποδίδεται όμως μέσω πρακτικών των ανθρώπων την περίοδο της καραντίνας και την αναδεικνύουν. Έτσι, στο ακόλουθο παράδειγμα αποτυπώνεται η πιο διαδεδομένη πρακτική, εκείνη της τηλεθέασης, ή καλύτερα, η παρακολούθηση του περιεχομένου συνδρομητικών καναλιών (κατά κύριο λόγο του Netflix), που παρείχαν μεγάλη ποικιλία σειρών και ταινιών, τόσο που η εξάντληση του περιεχομένου τους είναι σχεδόν αδύνατη. Έτσι μέσα από το ακόλουθο μιμίδιο φαίνεται η ένταση της ανίας και της έλλειψης δραστηριοτήτων που το ‘αδύνατο έγινε δυνατό’.



Το γεγονός ότι τα περισσότερα μιμίδια ‘μιλούν’ στο πρώτο ενικό ή στον πρώτο πληθυντικό, δίνει, με την πρώτη ματιά, την αίσθηση ότι πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο αφορά μόνο εκείνον που γράφει, ή αποτελεί τη δική του γνώμη. Ωστόσο η διασπορά των μιμιδίων στο διαδίκτυο, δείχνει ότι ο πρώτος ενικός δίνει τη δυνατότητα σε κάθε άλλο/η χρήστη/ρια που συμφωνεί με το περιεχόμενο του μιμιδίου να ταυτιστεί πλήρως με αυτό, να το ‘κάνει δικό του’,

να οικειοποιηθεί δηλαδή το μήνυμα και, επανα-αναρτώντας το, να δείξει ότι αποτελεί έκφραση και της δικής του άποψης. Έτσι, το πρώτο ενικό πρόσωπο αποτελεί μέσο ταύτισης με το περιεχόμενο του μηνύματος.

Η ανία φαίνεται ότι αποτυπώνεται και με έναν ακόμα τρόπο. Στο παράδειγμα που ακολουθεί φαίνεται η αίσθηση της διάρκειας της περιόδου εγκλεισμού που δεν ταυτίζεται με την αντικειμενική διάρκεια των μηνών, αλλά ένα επιμηκυμένο χρόνο. Αυτή η αίσθηση ότι ο χρόνος δεν περνάει είναι χαρακτηριστικό αίσθημα της ανίας, αλλά μπορεί να σημαίνει και προσωπική δυσκολία. Όταν υπάρχουν δυσκολίες πάλι φαίνεται ο χρόνος στάσιμος.



Η 'ερμηνεία' των μιμιδίων από το ευρύ κοινό των χρηστών/ριών, που έρχεται σε επαφή μαζί όπως, είναι σε γενικές γραμμές κοινή. Το διαδίκτυο και τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης έχουν άλλωστε έναν 'δικό όπως' λόγο οικείο και αναγνωρίσιμο από όπως/όπως εξοικειωμένους/ες χρήστες/ριες ⁴⁹. Το

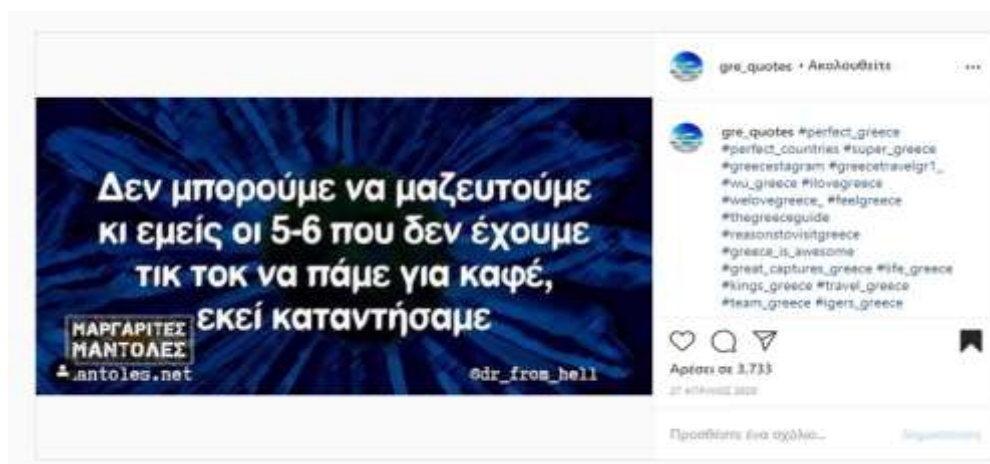
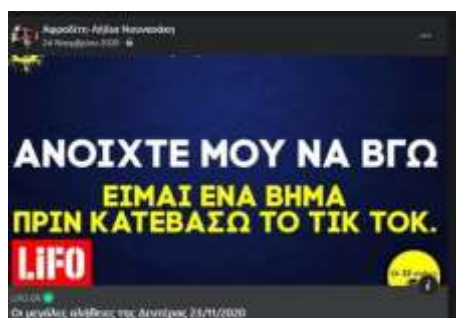
⁴⁹ Ο Prensky (2001α: 1-2) διαχωρίζει τις γενιές που γνώρισαν το διαδίκτυο και τα σύγχρονα ψηφιακά μέσα ως κομμάτι του κόσμου («Digital Natives»: γηγενείς του ψηφιακού κόσμου), από εκείνες που χρειάστηκε να προσαρμόσουν τη ζωή τους σε αυτά («Digital Immigrants»: ψηφιακοί μετανάστες) και αναφέρει ότι η «ψηφιακή γενιά» («digital natives») είναι "φυσικός ομιλητής" της ψηφιακής γλώσσας των Ηλεκτρονικών Υπολογιστών, των βιντεοπαιχνιδιών και του διαδικτύου. Αν και χρησιμοποιεί την έννοια της γλώσσας με ευρύτερο τρόπο, θα μπορούσαμε να εξειδικεύσουμε την προσέγγισή του και στη χρήση του λόγου καθεαυτού. Έτσι μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οι «ψηφιακές γενιές» είναι πιο εξοικειωμένες με αυτόν τον ψηφιακό λόγο, άρα πιθανόν και να συμβάλλουν στη διάχυση των εκφραστικών σχημάτων για τον οποίο γίνεται λόγος. Βλ. σχετικά και Prensky (2001β: 1-6). Turkle (1995). Bennett, Maton & Kervin (2008: 775-86) και Weber & Dixon (2007).

‘πρωτόκολλο’ για τον αποδεκτό τρόπο επικοινωνίας μεταξύ των χρηστών/ριών ‘διδάσκεται’ στα μέλη όπως κοινότητας, όπως το αξιακό σύστημα μιας ‘αναλογικής’ κοινότητας (Blank, 2016: 174)⁵⁰.

Μια εφαρμογή, η χρήση όπως οποίας αυξήθηκε κατακόρυφα εκείνη τη χρονική περίοδο, γεγονός που ενισχύει αυτή τη θέση περί ανίας και έντονης στροφής στον ψηφιακό κόσμο, είναι το Tik Tok⁵¹. Αυτό ήταν ένα από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης στο οποίο διοχετεύθηκε η αδράνεια και η πλήξη των πολιτών, κυρίως των νεότερων γενεών εκείνη την περίοδο ειδικά, συνθήκη που σχολιάστηκε και μέσα από μιμίδια. Η εφαρμογή αυτή λοιδορήθηκε από τα μεγαλύτερα άτομα εκείνη την εποχή, διότι θεωρούνταν επιφανειακού περιεχόμενου. Το ακόλουθο παράδειγμα δείχνει λοιπόν την ένταση όπως πλήξης που οδηγεί σε επιλογές που προσλαμβάνονται ως μια ανούσια σπατάλη χρόνου.

⁵⁰ Το σύνολο των ικανοτήτων δικτύωσης, συνεργασίας, πλοήγησης και διαχείρισης του ριζικά αλλαγμένου πληροφοριακού τοπίου του διαδικτύου, καθώς και οι μορφές έκφρασης πέρα από το συμβατικό κείμενο εγγραμμτισμού περιγράφονται από τον όρο «ψηφιακή εγγραμματοσύνη» (Παπαηλία, 2016: 222), για την οποία οι Jenkins, Clinton, Purushotma, Robinson & Weigler (2006) έχει προτείνει κατάλογο δεξιοτήτων.

⁵¹ Μελέτες έχουν δείξει ότι το TikTok προσλαμβάνεται από τους/τις χρήστες/ριες ως πλατφόρμα εστιασμένη στην ψυχαγωγία (Schellewald, 2023: 3), όπως συμβαίνει και με τις άλλες εφαρμογές κοινωνικής δικτύωσης (Burgess, 2015: 283). Βλ. σχετικά Jang (2021), Omar & Dequan (2020), Scherr & Wang (2021).



Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα για την συνεχή εμπλοκή των πολιτών, κυρίως των νεότερων, με τα ψηφιακά περιβάλλοντα αποτελεί και το ακόλουθο παράδειγμα, στο οποίο αποτυπώνονται όπως εκείνες οι εφαρμογές που ήταν δημοφιλείς την περίοδο αυτή και που 'συντρόφευσαν' όπως/όπως χρήστες/ριες την περίοδο του εγκλεισμού.



Έτσι λοιπόν, μέσα από μιμίδια σχολιάστηκαν οι έντονες ψυχολογικές συνέπειες όπως επιβεβλημένης απομόνωσης, όπως φαίνεται και στο παράδειγμα που ακολουθεί με τη φαρμακευτική αγωγή που προτείνεται καθ' υπερβολήν για να αντιμετωπιστεί η ψυχολογική κατάπτωση που επέφερε η καραντίνα και ο εγκλεισμός.



Ομοίως και το συμπέρασμα για το φόρτο εργασίας των ψυχολόγων που θα έρθει το διάστημα μετά την περίοδο αυτή, όπως φαίνεται στο ακόλουθο παράδειγμα.



Οι ψυχολογικές διακυμάνσεις όπως ζωής σε αυτό το πλαίσιο απεικονίστηκαν σε αρκετά μιμίδια μέσα από χαρακτήρες σειρών, όπως φαίνεται στο ακόλουθο παράδειγμα όπου αξιοποιείται όπως από όπως χαρακτήρες όπως τηλεοπτικής σειράς Dolce Vita, η Ασπασία. Οι διάφορες διακυμάνσεις του τηλεοπτικού ρόλου απέδιδαν τα στάδια όπως ζωής στην καραντίνα που και σε αυτή εντοπίστηκαν έντονες διακυμάνσεις.

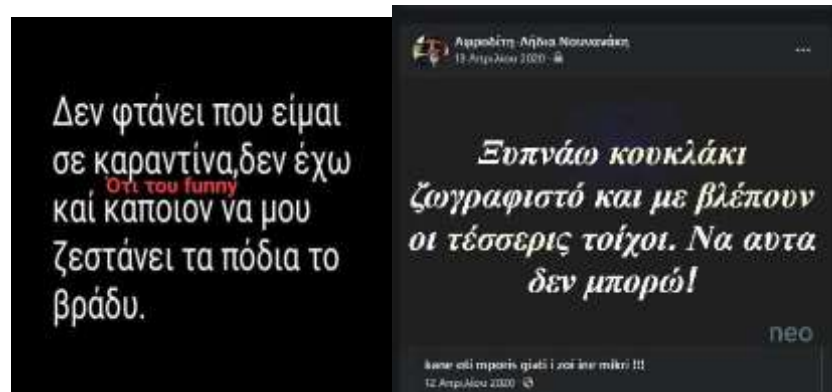


Στο επόμενο παράδειγμα φαίνεται μια αντίστοιχη περίπτωση. Εδώ δεν αξιοποιείται όπως τηλεοπτικός χαρακτήρας, αλλά γίνονται παρεμβάσεις στο πορτρέτο όπως Μόνα Λίζα που δείχνουν όπως χαρακτηριστικές συναισθηματικές μεταπτώσεις όπως περιόδου όπως, αλλά και την επίδραση του εγκλεισμού και στην εμφάνιση των πολιτών.



Είναι γεγονός ότι η πανδημία, με τη μακρά διάρκειά όπως, προκάλεσε παρατεταμένο στρες, που αποτελεί μεγάλη δοκιμασία για τον ανθρώπινο οργανισμό, καθώς διαταράσσει την ισορροπία του. Από όπως τρεις βασικές

αντιδράσεις του ανθρώπου στο στρες, μάχη, φυγή ή πάγωμα (Γαλανάκη, 2021: 5), στα μιμίδια κυριαρχούν οι δύο τελευταίες και κυρίως το πάγωμα, όπου οι άνθρωποι παραμένουν αδρανείς, απομονώνονται από όπως φίλους όπως, δεν ζουν την καθημερινή ρουτίνα όπως, κ.λπ. (Γαλανάκη, 2021: 6). Το βίωμα όπως έντονης μοναξιάς συνδέθηκε στα μιμίδια και με την πλήξη, αλλά και με όπως ψυχολογικές συνέπειες όπως απομόνωσης, όπως φαίνεται και στο παράδειγμα που ακολουθεί.



Το lockdown και η απαγόρευση κυκλοφορίας έχουν δημιουργήσει «αναγκαστικές οικειότητες» (McNeilly & Reece, 2020: 19) με το νοικοκυριό, ενώ περιορίζουν το εύρος των επαφών για όσους δεν ζουν στο ίδιο νοικοκυριό (McKenzie, 2020: 9-13. Şot, 2022: 1492). Έτσι, σε κάποιες περιπτώσεις τη μοναξιά αντικατέστησε η επιβεβλημένη συνύπαρξη με τα μέλη της οικογένειας που βρίσκονταν διαρκώς μαζί στον ίδιο χώρο. Και αυτή η συνθήκη ήταν δύσκολα διαχειρίσιμη, εφόσον η συνεχής επαφή με τα οικεία πρόσωπα δημιουργεί τριβές και επιτρέπει την εκτόνωση σε αυτά κάθε άγχους ή συναισθηματικού άλγους που επιφέρει η δυσχερής πραγματικότητα, όπως φαίνεται από το παράδειγμα που ακολουθεί.



Η μοναχικότητα που βιώθηκε κατά τις περιόδους της αναγκαστικής απομόνωσης βέβαια δεν εισπράχθηκε από όλους/ες με τον ίδιο τρόπο. Κάποιοι άνθρωποι που περιέγραψαν τον εαυτό τους ως εσωστρεφείς, μοναχικοί ή (emic) ‘ακοινώνητοι’ βρήκαν την κατάσταση αυτή συνηθισμένη. Αυτό αποτυπώνεται ρητά και στο ακόλουθο παράδειγμα:



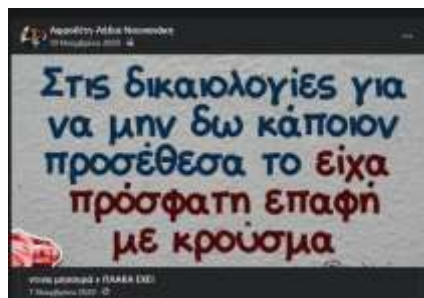
Επίσης με αυτοσαρκαστικό τρόπο σχολιάζεται η τάση αυτή και από το επόμενο μιμίδιο.



Τους δόθηκε μάλιστα η ευκαιρία να ταυτίσουν τον τρόπο ζωής τους με τις συνθήκες της καραντίνας και να δείξουν μέσα από αυτή τη συγκυρία σε όλους τους άλλους πως είναι να ζει κάποιος απομονωμένος, ασφαλώς με έντονα αυτοσαρκαστική ή έστω χιουμοριστική διάθεση, όπως φαίνεται και από το ακόλουθο μιμίδιο.



Επίσης, ορισμένοι/ες, με την ίδια διάθεση αυτοσαρκασμού, ασφαλώς υπερβάλλοντας, ανέδειξαν και τα θετικά του τρόπου ζωής τους, που εφόσον στερούνταν έντονης αλληλεπίδρασης με άλλους ανθρώπους, τους/τις προφύλασσε ούτως ή άλλως από τον ιό, που μεταδίδεται μέσα από τις κοινωνικές επαφές, όπως φαίνεται και από το μιμίδιο αυτό:



Η υπερβολή είναι εγγενές χαρακτηριστικό στο λόγο των μιμιδίων, που επιδιώκουν έτσι να αναδείξουν με κάθε ένταση το νόημα όσων λέγονται μέσα από αυτά. Ένα τέτοιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το ακόλουθο:

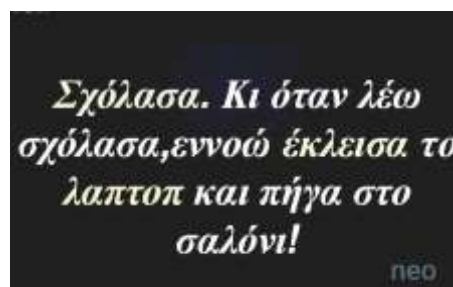


Ωστόσο, υπήρξαν και πολλά μιμίδια που σχολίαζαν την υπερβολή των αντιδράσεων των ανθρώπων σε σχέση με τη ζωή στην καραντίνα,

επισημαίνοντας ότι τελικά στην πραγματικότητα δεν άλλαξαν τόσο πολύ οι συνθήκες ζωής. Αυτός ο τρόπος ζωής που λέγεται ότι λείπει κατά την περίοδο της καραντίνας δεν ήταν αυτός που όντως ζούσαν οι άνθρωποι, όσο ένας ιδεατός που ενδεχομένως θα ήθελαν να έχουν ή που είχαν τη δυνατότητα να έχουν. Αντίστοιχα και οι συνθήκες διαβίωσης την περίοδο αυτή δεν ήταν τελικά τόσο τραγικές, όσο φαίνονταν, όπως σχολιάζεται και από το ακόλουθο παράδειγμα.



Έτσι φαίνεται τελικά ότι αυτό που επιβάρυνε τη ζωή στην καραντίνα δεν ήταν τόσο το πως ζούσαν οι άνθρωποι, όσο το ότι περιορίσε πλήρως τις εναλλακτικές τους. Δε σημαίνει ότι όλοι/ες είχαν έντονη κοινωνική ζωή και πως πέρα από τις υποχρεώσεις τους ασχολούνταν με ευχάριστες δραστηριότητες σε καθημερινή βάση, όσο ότι θεωρούσαν αυτονόητη τη δυνατότητα να κάνουν κάτι διαφορετικό όποτε θελήσουν. Αυτή η δυνατότητα την περίοδο των καραντινών έλειψε εντελώς, και αυτό ήταν και το γεγονός που έκανε αβάσταχτη τη ρουτίνα, το να μην μπορείς να ξεφύγεις από αυτή, όπως δείχνει και το ακόλουθο μιμίδιο.



Προέκυψαν όμως άλλες εναλλακτικές δραστηριότητες, συμβιβασμένες με τις νέες συνθήκες, η άσκηση για παράδειγμα, δραστηριότητα βέβαια, που όπως διακωμωδεί και το παρακάτω μιμίδιο, δε φάνηκε να είχε για όλες/ους διάρκεια.



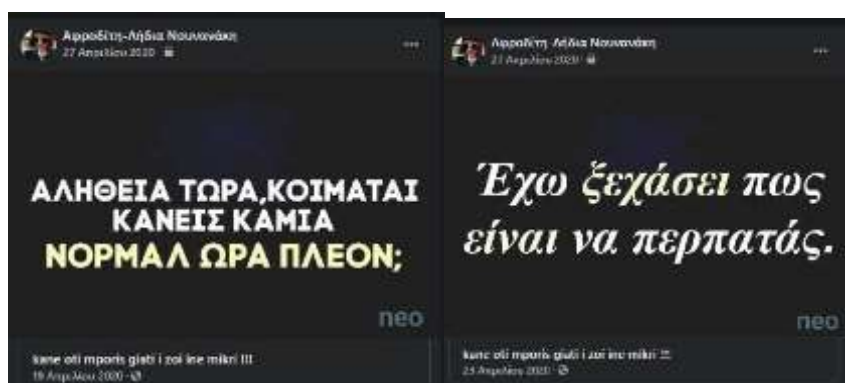
Μια ακόμα εναλλακτική που φαίνεται ότι διαδόθηκε ιδιαίτερα την περίοδο της καραντίνας ήταν και το μαγείρεμα, ιδιαίτερα με συνταγές γνωστών τηλεοπτικών μαγείρων, όπως σχολιάζεται και από το μιμίδιο που ακολουθεί.



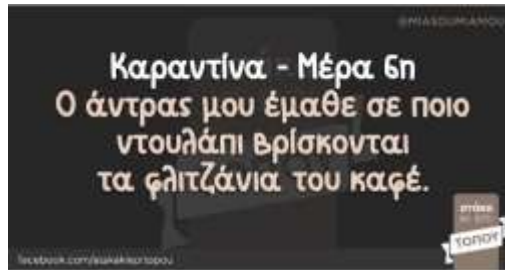
Αλλά και το ψήσιμο ψωμιού αποτέλεσε δραστηριότητα ιδιαίτερα διαδεδομένη την περίοδο αυτή, ενώ απαραίτητη πρακτική φάνηκε η ανάρτηση των επιτευγμάτων στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, πράγμα που σχολιάστηκε έντονα μέσα από μιμίδια, όπως φαίνεται και στο ακόλουθο παράδειγμα.



Ασφαλώς η έλλειψη κινήτρων που επέφερε η πανδημική κόπωση (Γαλανάκη, 2021: 7) πολλές φορές φαίνεται ότι επηρέασε ακόμα και τις βασικές λειτουργίες, όπως τον ύπνο ή το περπάτημα, όπως φαίνεται και από τα ακόλουθα παραδείγματα.



Και βέβαια αποτέλεσε μια συγκυρία κατά την οποία το σπίτι και ο προσωπικός χώρος κατέστη αναγκαστικά ακόμα πιο οικείος ή έγινε γνώριμος, δείχνοντας πως οι εντατικοποιημένοι ρυθμοί ζωής και οι κοινωνικές νόρμες επέτρεπαν σε μέλη του νοικοκυριού να το αξιοποιούν μόνο για βασικές ανάγκες, αγνοώντας τις δυνατότητές του. Στην περίπτωση αυτή το παράδειγμα που ακολουθεί αναφέρεται σε ένα έμφυλο στερεότυπο που θέλει τον άντρα του σπιτιού να μην ξέρει πως λειτουργεί το νοικοκυριό του σπιτιού του, σε τέτοιο βαθμό που δεν ξέρει καν που βρίσκονται τα προσωπικά του αντικείμενα. Δείχνοντας την ανατροπή αυτής της συνθήκης επισημαίνεται από το μιμίδιο αυτή η επιρροή του εγκλεισμού.



Στα παραδείγματα που ακολουθούν αποτυπώνεται η ανία της καραντίνας που οδηγεί τους ανθρώπους να παρατηρήσουν στοιχεία του χώρου τους, τα οποία, υπό φυσιολογικές συνθήκες, κανείς δε θα πρόσεχε (όπως π.χ. τον αριθμό από τα πλακάκια του σπιτιού ή τα μέτρα του καλωδίου).



Με την αποστολή μηνυμάτων στο 13033 με τα οποία δηλωνόταν ο λόγος οποιασδήποτε εξόδου από το σπίτι, το αίσθημα της δυσφορίας για τον έλεγχο της κινητικότητας των πολιτών επιτάθηκε. Και βέβαια μέσα από μιμίδια διακωμωδήθηκε και η ίδια η πρακτική και οι έξι επιλογές που δίνονταν για έξοδο, όπως φαίνεται και από το παρακάτω μιμίδιο,



Η προσφώνηση των υπόλοιπων πολιτών ως ‘συγκρατούμενοι’, όπως συμβαίνει στο μιμίδιο που ακολουθεί, είναι ενδεικτικό της δυσφορίας για τον περιορισμό των ελευθεριών την περίοδο του αναγκαστικού εγκλεισμού που χαρακτηρίζεται ως φυλάκιση.



Όσοι/ες είχαν κατοικίδιο σκύλο εκμεταλλεύονταν τη δυνατότητα να βγάζουν το κατοικίδιο έξω ως εναλλακτική για μετακίνηση και έξοδο από το σπίτι. Αυτή η δυνατότητα φαίνεται ότι αξιοποιήθηκε στο έπακρο από τους πολίτες και διακωμωδήθηκε έντονα και μέσα από σχετικά μιμίδια:



Έντονα σχολιάζεται και η απόδειξη μέσω μηνυμάτων του λόγου της εξόδου από το σπίτι, η οποία ελεγχόταν και από την αστυνομία, που είχε την

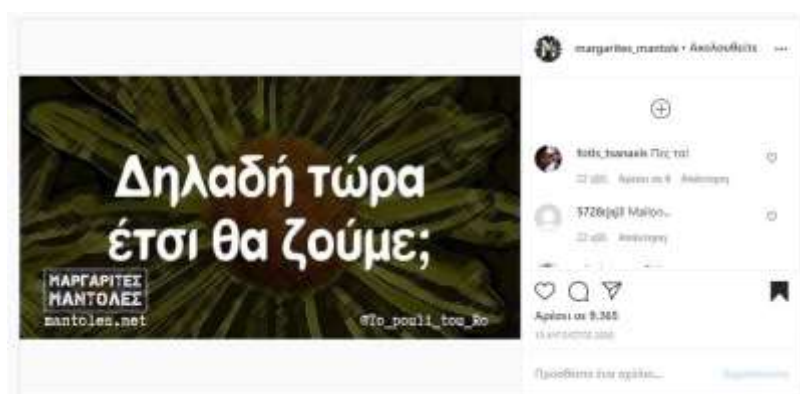
υποχρέωση να τιμωρήσει όσους/ες δεν είχαν δηλώσει τη μετακίνησή τους μέσω μηνύματος, όπως υπερβολικά καυτηριάζεται στο ακόλουθο μιμίδιο.



Τα μιμίδια που σχολιάζουν την επίδειξη των μηνυμάτων και όσων βρίσκονταν πριν ή μετά από αυτά σχολιάζουν επίσης δηκτικά την πρακτική αυτή, όπως συμβαίνει στο επόμενο μιμίδιο.



Εύλογα λοιπόν δημιουργήθηκε έντονη ανασφάλεια για τη ζωή στο μέλλον.



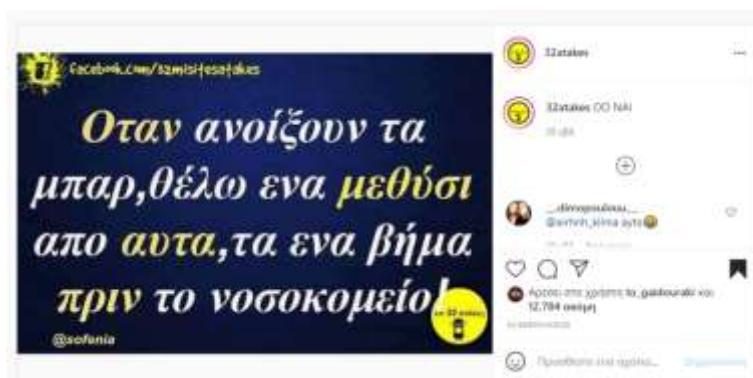
Παρόλα αυτά η ζωή πριν την πανδημία και την επιβολή του μέτρου της καραντίνας αποτελεί συχνά ζήτημα των μιμιδίων και περιγράφεται εξιδανικευμένα ως ανέμελη και εν πολλοίς ευτυχισμένη, χωρίς σημαντικά προβλήματα, σε τέτοιο βαθμό που κάποτε αποτυπώνεται η απορία 'θυμάται κανείς τι συζητούσαμε πριν τον κορονοϊό;'.



Ταυτόχρονα δημιουργούνται έντονες προσδοκίες για τη ζωή μετά την καραντίνα. Ειδικά μετά τη δεύτερη που διήρκεσε πολύ καιρό και εξάντλησε τις δυνάμεις του κόσμου, η ελπίδα επανάκτησης της 'ελευθερίας' αποτυπώθηκε έντονα και μέσα από τα μιμίδια. Οι προσδοκίες για την 'επόμενη μέρα' παρωθούνταν μέσα από μιμίδια σαν το ακόλουθο που ζητούσε από τους/τις χρήστες/ριες να κατονομάσουν την πρώτη δραστηριότητα με την οποία επιθυμούσαν να ασχοληθούν μετά τη λήξη της καραντίνας.

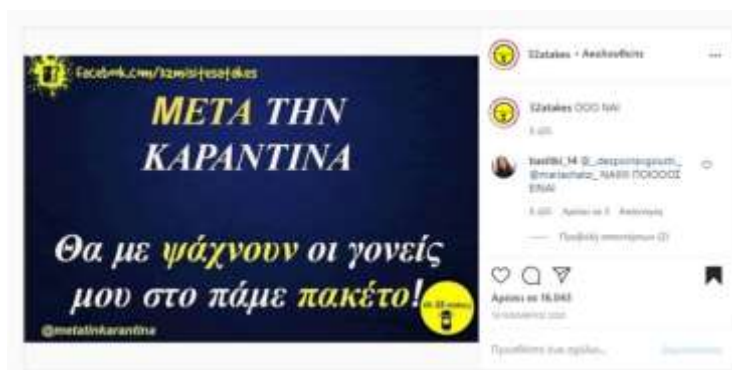


Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν τα πάμπολα παραδείγματα που αναφέρονται στην κατανάλωση αλκοόλ, όπως φαίνεται στα επόμενα μιμίδια:



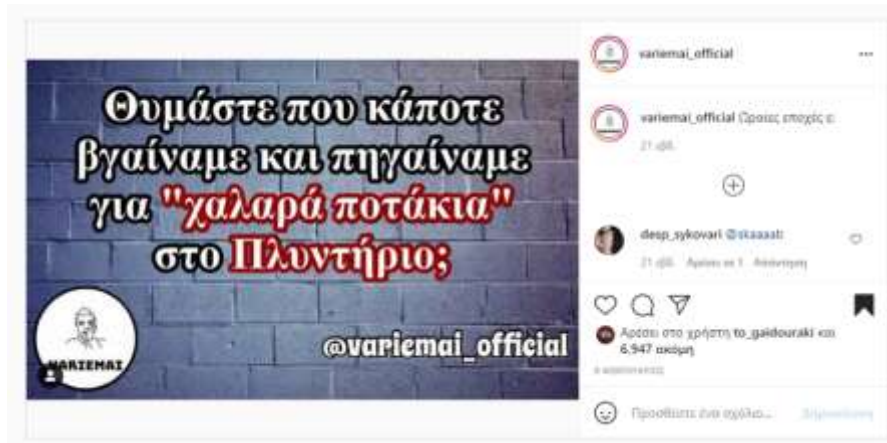


Ασφαλώς μεγάλη υπήρξε η προσδοκία για νυχτερινή διασκέδαση εν γένει, αλλά και για ελεύθερη και μακροσκελή έξοδο από το σπίτι⁵² (π.χ. μετά το lockdown, θα βγω και θα γυρίσω μετά από τρεις μέρες), όπως φαίνεται από τα παρακάτω παραδείγματα.



Η αντιπαράβολή της ζωής κατά τη διάρκεια της καραντίνας με την εποχή πριν την πανδημία (π.χ. θυμάστε τότε που βγαίναμε...),

⁵² Βλ. ενδεικτικά σχετικά με την προσδοκία ότι θα κάναμε ενδοσκόπηση και θα βγαίναμε καλύτεροι άνθρωποι, Ryu, Sunghan & Cho, Daegon (2022: 1-10), Qiu, Park, Li & Song (2020: 1-14), Khoo & Lantos (2020: 1323-1325).



αλλά και οι προσδοκίες για τη ζωή μετά από αυτή, αντανακλούν εν πολλοίς τις αναγκαστικά αλλαγμένες συνήθειες όπου η μοναδική δυνατότητα εξόδου αποτελούσε, πέρα από την προσωπική άσκηση, η επίσκεψη στα σουπερ μάρκετ. Στην πρώτη περίπτωση όμως προτιμώνταν η αθλητική περιβολή, ως απόδειξη της πρόθεσης για 'άσκηση'. Έτσι οι επισκέψεις στα καταστήματα τροφίμων φάνταζαν ως η μοναδική έξοδος στην οποία μπορούσε κανείς να πάει ντυμένος με καλύτερα ρούχα. Έτσι η επίσκεψη σε τέτοια καταστήματα προσέλαβε διάφορους χαρακτηρισμούς, π.χ. 'σουπερμάρκετ: τα μπουζούκια της πανδημίας'.



Η προσδοκία για την επαναφορά της καθημερινότητας είναι τόσο έντονη που φαντάζει θελκτική ακόμα και η επάνοδος στην εργασία.



Η ζωή κατά τη διάρκεια των δύο καραντινών λοιπόν περιγράφηκε μέσω της επίδρασής τους στην ψυχολογία των ανθρώπων ('είμαι στα lockdown μου'), στην οποία αναδείχθηκε στα περισσότερα μιμίδια η αντίδραση του παγώματος, της αδράνειας που συνοδευόταν από το αίσθημα της μοναξιάς και της ανίας.



Το μιμίδιο που ακολουθεί με τον 'δημοσιογράφο' να αναφέρει ότι «είμαστε σε καραντίνα...ξανά!» δεν υπαινίσσεται την αρχή της δεύτερης καραντίνας, αλλά ότι τίποτα δεν έχει αλλάξει κατά τη διάρκειά της.



Η εμπειρία της πλήξης είναι πανταχού παρούσα και εμφανίζεται συχνά στην καθημερινή ζωή σε ένα εύρος πολιτισμών⁵³ (Bench & Lench, 2013: 460). Είναι μια κοινή ανθρώπινη εμπειρία, την οποία οι περισσότεροι άνθρωποι προσπαθούν να αποφύγουν να αισθανθούν. Όσοι και όσες όμως είναι επιρρεπείς στην πλήξη βιώνουν αρνητικά συναισθήματα⁵⁴. Όλοι όμως οι άνθρωποι βιώνουν πλήξη σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό (Chin, Markey, Bhargava, Kassam & Loewenstein, 2017: 359–368).

Η πλήξη θεωρείται ότι προκύπτει όταν οι άνθρωποι βρίσκονται σε μια κατάσταση που δεν προκαλεί άλλη συναισθηματική αντίδραση, όπως ευτυχία ή θυμό ή λύπη (Bench & Lench, 2013: 459–472). Αυτή η έλλειψη έντονων συναισθημάτων σημαίνει ότι το άτομο βιώνει μια μη ικανοποιητική, θεωρημένη ως ανούσια ή χωρίς επαρκή πρόκληση, συνθήκη⁵⁵ (Dang & Lench, 2022: 1). Παρότι όμως το αίσθημα της πλήξης αντιμετωπίζεται ως αποτρεπτικό, ως δηλαδή μια συνθήκη που εμποδίζει τη δράση του ατόμου, φαίνεται όμως ότι τελικά εξυπηρετεί αρκετές σημαντικές λειτουργίες. Οι Bench & Lench (2013: 481-491) υποστήριξαν ότι η πλήξη ως συναίσθημα παρακινεί τους ανθρώπους να αλλάξουν την κατάσταση που βιώνουν αναζητώντας νέες εμπειρίες και

⁵³ Βλ. σχετικά Eastwood, Frischen, Fenske & Smilek (2012: 482-495), Killingsworth & Gilbert (2010: 932-932), Klapp (1986:174), Sundberg, Latkin, Farmer & Saoud (1991: 209-223).

⁵⁴ Βλ. σχετικά Chin, Markey, Bhargava, Kassam, Loewenstein (2017: 359-368), Danckert, Mugon, Struk & Eastwood (2018: 93-119), Merrifield & Danckert (2013: 232, 481-491).

⁵⁵ Βλ. σχετικά και Eastwood, Frischen, Fenske & Smilek, (2012: 482-495), Fahlman, Mercer-Lynn, Flora, Eastwo (2011: 28-85). Melton, Schulenberg, (2007: 1016-1022). Van Tilburg & Igou, (2011a:1679-1691. 2011b: 181-194).

εξαιτίας αυτής της λειτουργίας η πλήξη έχει θεωρηθεί ως αυτορυθμιζόμενο συναίσθημα (Elpidorou, 2017: 455–484).

Δεν μπορεί να προσδιοριστεί με ακρίβεια πότε προέκυψε η πλήξη ως συναίσθημα ή πότε επισημάνθηκε ή περιγράφηκε ως τέτοιο, ωστόσο ξεχωρίζει ως ένα χαρακτηριστικό φαινόμενο της νεωτερικότητας. Πριν από αυτή εντοπίζονται ‘πρόδρομοι’ αυτού του συναισθήματος σε περιορισμένες κοινωνικές ομάδες, όπως η αριστοκρατία και ο κλήρος. Ωστόσο η πλήξη της νεωτερικότητας ξεπερνάει τα κοινωνικά και τα ταξικά όρια και θεωρείται ως ένα αίσθημα που μπορεί να επηρεάσει δυνητικά κάθε άτομο στον δυτικό κόσμο (Svendsen, 2005: 11).

Ο ορισμός της πλήξης και η ακριβής περιγραφή της έχει αποδειχθεί δύσκολο έργο εν μέρει διότι δεν είναι απολύτως σαφές γιατί οι άνθρωποι βιώνουν πλήξη και ανία. Ένας ευρέως χρησιμοποιούμενος ορισμός της πλήξης είναι «η αποτρεπτική εμπειρία του να θέλεις μεν, αλλά να είσαι ανίκανος να συμμετάσχεις σε ικανοποιητική δραστηριότητα» (Eastwood, Frischen, Fenske & Smilek, 2012: 482). Στη σύγχρονη ψυχολογία, η πλήξη θεωρείται ως μια φευγαλέα κατάσταση που προκύπτει από μονότονα καθήκοντα ή περιορισμένη εξωτερική διέγερση⁵⁶. Ωστόσο, η μεγάλη συχνότητα με την οποία βιώνεται η πλήξη από άτομα και πολιτισμούς υποδηλώνει ότι η κατάσταση μπορεί τελικά να είναι σημαντική για την ανθρώπινη λειτουργία (Bench & Lench, 2013: 460).

Ψυχολογικές και ψυχιατρικές μελέτες της πλήξης στις αρχές του 20ού αιώνα αποτελούν ένα δόκιμο σημείο εκκίνησης για την ανασκόπηση των σύγχρονων προσεγγίσεων του θέματος. Χαρακτηριστική είναι μια εργασία του Davies (1926: 472-479) στην οποία συζήτησε τη μονοτονία και το «συνώνυμό της» την πλήξη σε σχέση με την κούραση, την επανάληψη, την κατάθλιψη, την ονειροπόληση και τον ψυχαναγκασμό. Ο Davies προτείνει ότι οι καταστάσεις αυτές μπορούν να προκαλέσουν πλήξη, ενώ η ονειροπόληση μπορεί να την ανακουφίσει.

Ο Svendsen (2005: 41-43) επισημαίνει ότι στο παραπλήσιο πλαίσιο κινείται ο συλλογισμός του Φλομπέρ, ο οποίος διέκρινε την «κοινή πλήξη»

⁵⁶ Βλ. σχετικά και O’Hanlon (1981: 53–82).

(*ennui commun*) και τη «μοντέρνα πλήξη» (*ennui moderne*), που, σε γενικές γραμμές, αντιστοιχεί στη διάκριση ανάμεσα στην καταστατική και την υπαρξιακή πλήξη. Ενώ η περιστασιακή πλήξη περιέχει μια λαχτάρα για κάτι που είναι επιθυμητό, η υπαρξιακή πλήξη περιέχει μια λαχτάρα για την επιθυμία καθαυτή (την προσδοκία να αισθανθεί κανείς επιθυμία για κάτι, αλλά αυτό να μην συμβαίνει). Η περιστασιακή πλήξη εκφράζεται μέσω του χασμουρητού, του 'τεντώματος' κλπ., η βαθιά υπαρξιακή πλήξη, περισσότερο ή λιγότερο, στερείται έκφρασης. Ενώ η γλώσσα του σώματος της περιστασιακής πλήξης λοιπόν δείχνει ότι μπορεί κανείς τελικά να απαλλαγεί από αυτή, η έλλειψη έκφρασης στην υπαρξιακή πλήξη μοιάζει να περιέχει μια σιωπηρή παραδοχή ότι δεν μπορεί να ανατραπεί.

Το συναίσθημα, που προκλήθηκε σε μεγάλο μέρος του πληθυσμού κατά την περίοδο των εκτεταμένων κοινωνικών αποκλεισμών την περίοδο της πανδημίας, ήταν η μορφή της περιστασιακής πλήξης. Ωστόσο η διάρκεια της πανδημίας ξεπέρασε το όριο που μπορεί να θεωρηθεί βραχύβια, σε σχέση με την υπαρξιακή πλήξη, που μπορεί να είναι έως και ισόβια. Η κρίση λόγω της εμφάνισης του νέου κορωνοϊού (SARS-CoV-2) και τα άνευ προηγουμένου lockdown είχαν αδιαμφισβήτητα δραματική επίδραση στην ψυχική υγεία του παγκόσμιου πληθυσμού. Παρόλο που η προσέγγιση και η ανταπόκριση στην καραντίνα, την κοινωνική απόσταση και την απομόνωση διέφεραν μεταξύ των πληθυσμών, έχει διαπιστωθεί ότι τα περιοριστικά μέτρα αύξησαν το άγχος και τους φόβους και επηρέασαν τις αντιδράσεις των ανθρώπων ενώ αντιμετώπιζαν αυτές τις αγχωτικές καταστάσεις. Η τάση για πλήξη και η έλλειψη καθημερινών κοινωνικών αλληλεπιδράσεων ενέτειναν το άγχος. Επιπλέον, διαπιστώθηκε ότι κατά τη διάρκεια των εγκλεισμών η τάση για πλήξη μεσολαβούσε στη σχέση μεταξύ του αντιληπτού στρες και της συναισθηματικής δυσφορίας (Dumitrache, et.al., 2021: 85-99).

Οι Droit-Volet, Gil, et al. (2020: 1) στην έρευνά τους στη Γαλλία διαπίστωσαν ότι οι άνθρωποι βίωσαν μια επιβράδυνση του χρόνου κατά τη διάρκεια του lockdown. Αυτή η εμπειρία δεν εξηγήθηκε από τα επίπεδα του αντιληπτού στρες ή άγχους, αν και ήταν σημαντικά, αλλά μάλλον από την αύξηση της πλήξης και της θλίψης που αισθάνονταν οι άνθρωποι κατά την

περίοδο των lockdown. Ο αυξημένος θυμός και ο φόβος του θανάτου εξηγούσαν μόνο ένα μικρό μέρος της συναισθηματικής διακύμανσης σε αυτή την περίοδο και μπορεί μάλιστα να περιοριστεί στη διάρκεια της πρώτης καραντίνας.

Η συνθήκη αυτή της ανίας και της πλήξης όμως επηρέασε έντονα και την εμφάνιση των ανθρώπων. Το κυριότερο θέμα που προβάλλεται είναι η έντονη αύξηση του σωματικού βάρους κατά την περίοδο του εγκλεισμού και η αγωνία της αποκάλυψής του στα καλοκαιρινά μπάνια, όπως δείχνει το μιμίδιο.



Σε αυτή τη διάσταση δεν προκύπτουν έντονα έμφυλα ζητήματα, δε φαίνεται δηλαδή να σχολιάζει περισσότερο η αύξηση του βάρους το ένα φύλο σε σχέση με το άλλο. Ελάχιστα είναι τα μιμίδια στα οποία αποτυπώνεται η ευθιξία των γυναικών όταν σχολιάζεται από το σύντροφο η αύξηση του βάρους τους κατά την περίοδο αυτή.



Η αύξηση του βάρους σχετίζεται με την αυξημένη κατανάλωση φαγητού που σχολιάζεται έντονα μέσα από μιμίδια. Το φαγητό είναι παρηγοριά, ενώ είναι και μια ψυχολογική αντίδραση όταν κάποιος αισθάνεται άσχημα (emotional eating)⁵⁷. Το αυξημένο άγχος της περιόδου αυτής αλλά και η ανία οδηγεί αναπόφευκτα σε αντανάκλαστική και ασυνείδητη υπερκατανάλωση τροφών και ποτών, η οποία, σε συνδυασμό με τον περιορισμό της σωματικής κίνησης είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση του σωματικού βάρους. Η αυξημένη κατανάλωση φαγητού αποτέλεσε λοιπόν σαφώς θέμα μιμιδίων που διακωμωδούν την συνεχή αναζήτησή του και τις συχνές επισκέψεις στο ψυγείο. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι το μιμίδιο με υποτιθέμενο μήνυμα της πολιτικής προστασίας, που αυτή τη φορά προειδοποιεί για την έκτακτη κατάσταση της συνεχούς κατανάλωσης φαγητού.

⁵⁷ Σχετικά με την επίδραση των στρεσογόνων συνθηκών κατά την περίοδο της καραντίνας στις διατροφικές συνήθειες των ανθρώπων, βλ. ενδεικτικά Cooper, Reilly, et. al. (2022: 54-76). Haddad, Zakhour, et al. (2020: 1-12). Barcin-Güzeldere & Devrim-Lanpir (2022: 43-50). Burnatowska, Surma & Olszanecka-Glinianowicz (2022: 39-89) κ.ά.



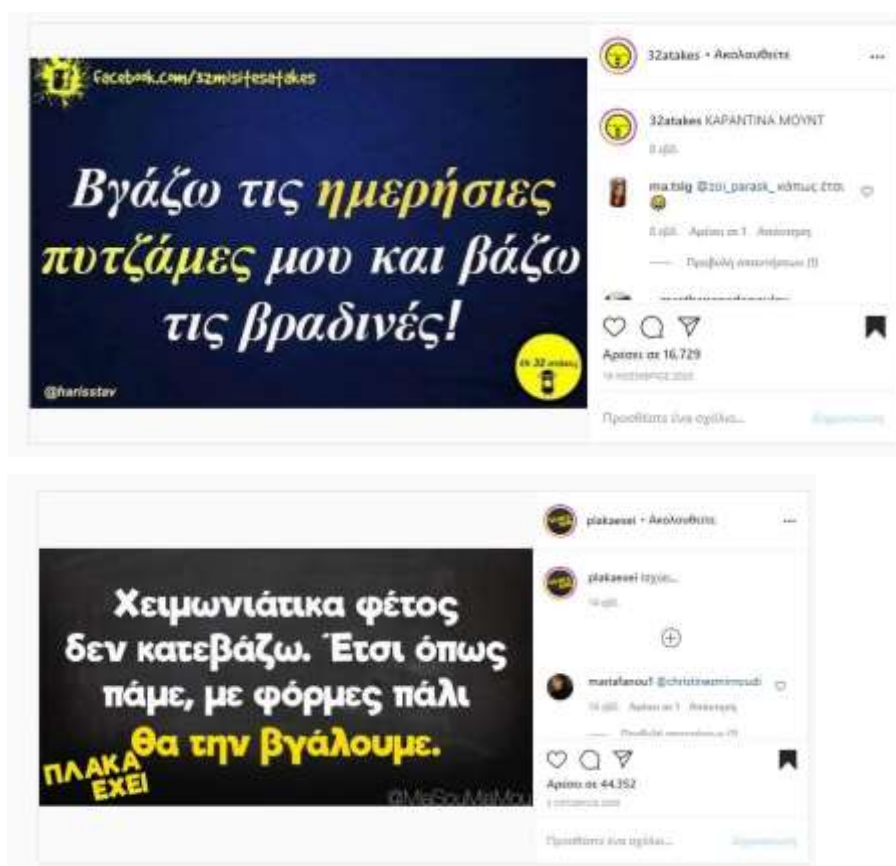
Η δε υπερβολική κατανάλωση φαγητού σχολιάζεται και από το παρακάτω μιμίδιο, όπου η επιλογή ρούχων για κάποια έξοδο έχει αντικατασταθεί από την επιλογή τροφίμων.



Ένα ζήτημα που σχετίζεται με την εμφάνιση κατά τη διάρκεια της πανδημίας, το οποίο φαίνεται ότι αφορά περισσότερο τις γυναίκες, είναι το ζήτημα των ρούχων. Σε πολλά μιμίδια σχολιάζεται η αγάπη των γυναικών για τα πιο 'καλά' είδη ρουχισμού των οποίων τη χρήση στερούνται, αλλά και τους τρόπους που βρίσκουν να τα αξιοποιήσουν κατά την περίοδο αυτή, παρά τις ιδιόζουσες συνθήκες.



Χωρίς λόγους για έξοδο οι περισσότεροι άνθρωποι πέρασαν την περίοδο της καραντίνας φορώντας ρούχα οικιακής χρήσης, όπως πιτζάμες ή φόρμες, πράγμα που σχολιάζεται και από τα ακόλουθα μιμίδια.



Επίσης, αναφέρεται η έλλειψη προσωπικής φροντίδας κατά τις περιόδους εγκλεισμού που επηρέασε αισθητά κυρίως τις γυναίκες. Κέντρα αισθητικής και κομμωτήρια παρέμειναν κλειστά και έτσι με την πάροδο του χρόνου η έλλειψη αυτή ενόχλησε τις γυναίκες που καταναλώνουν κυρίως τις παροχές αυτών των

καταστημάτων, ωστόσο επηρέασε και τους άντρες, όπως φαίνεται στα ακόλουθα παραδείγματα.



Η κάλυψη αυτών των αναγκών στο σπίτι διακωμωδήθηκε επίσης μέσα από μιμίδια. Οι ανάγκες αυτές προφανώς δεν αφορούσαν μόνο τις γυναίκες και έτσι εντοπίζονται μιμίδια που προβάλλουν την επίδραση αυτών των πρακτικών και στα δύο φύλα, όπως φαίνεται στα παραδείγματα που ακολουθούν.



Η αναγκαστική παραμέληση της εξωτερικής εμφάνισης ασφαλώς διακωμωδείται, χωρίς όμως να αντανακλά έντονα έμφυλα στερεότυπα, αλλά, περισσότερο, αποτυπώνεται μια ακόμα διάσταση των στερήσεων της περιόδου αυτής.

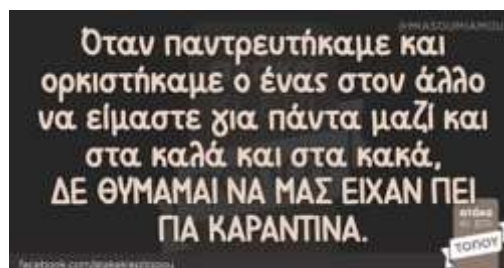
Ασφαλώς ο τρόπος ζωής κατά τις περιόδους εγκλεισμού επέφερε αναγκαστικές αλλαγές και στις καθημερινές δραστηριότητες, αλλά και στις εορταστικές στιγμές, για παράδειγμα άτομο που κοιμάται την ημέρα των γενεθλίων του κατά τη διάρκεια του lockdown αντί να κάνει πάρτι, όπως έκανε πριν, όπως δείχνει και το παρακάτω μιμίδιο. Γενικότερα, ο αντίκτυπος του εγκλεισμού στις διαπροσωπικές σχέσεις σχολιάστηκε και διακωμωδήθηκε έντονα μέσα από πολλά μιμίδια.



Σε γενικές γραμμές όμως δε φαίνεται να αναδύονται ιδιαίτερα έντονα έμφυλα στερεότυπα για άντρες και γυναίκες μέσα από τα μιμίδια σχετικά με την πανδημία. Λίγα είναι τα παραδείγματα στα οποία αποτυπώνονται στερεοτυπικά χαρακτηριστικά των φύλων. Όπως π.χ. ότι οι γυναίκες μεταδίδουν τον ιό, γιατί κανένας άντρας δεν βγαίνει από το σπίτι με 37,1, ή ότι οι γυναίκες μιλούν πολύ, όπως φαίνεται στο παρακάτω παράδειγμα.



Οι προσωπικές σχέσεις ζευγαριών και οικογενειών κλονίστηκαν λόγω της αναγκαστικής συνεχόμενης συγκατοίκησης. Θίγονται δηλαδή μέσα από τα μιμίδια οι επιπτώσεις στις διαπροσωπικές σχέσεις ζευγαριών και οικογενειών λόγω της αναγκαστικής συνεχόμενης συμβίωσης που δημιούργησε ο εγκλεισμός, εκφάνσεις της οποίας εξετάζουν και οι Kofman και Garfin (2020: 199-201) στο πρόσφατο άρθρο τους για την ανάπτυξη της ενδοοικογενειακής βίας κατά την περίοδο της πανδημίας.



Δεν είναι όμως μόνο οι σχέσεις του ζευγαριού που δοκιμάζονται, αλλά και η διαρκής συνύπαρξη με τα παιδιά, όπως διακωμωδούνται στο παρακάτω μιμίδιο με την οικογένεια από την αμερικανική δραματική ψυχολογική ταινία υπερφυσικού τρόμου, σκηνοθεσίας Στάνλεϊ Κιούμπρικ “Η λάμψη”.



Γίνεται λοιπόν ιδιαίτερα αισθητή η δυσφορία των ενηλίκων με την διαρκή παρουσία των παιδιών τους στο χώρο του σπιτιού, που αναπόφευκτα δημιουργεί και εντάσεις. Ιδιαίτερα με το κλείσιμο και στη συνέχεια με την επαναλειτουργία των σχολείων φάνηκε έντονα αυτό το αίσθημα της δυσφορίας.



Μέσα όμως από αυτά τα μιμίδια που αναφέρονται στη ζωή στην καραντίνα με μικρά παιδιά, διακρίνεται και η αναστάτωση που προκάλεσε η συνθήκη αυτή και στη ζωή των παιδιών. Η ανία είναι χαρακτηριστική, ιδιαίτερα στις μικρότερες ηλικίες που δεν ξέρουν πώς να διαχειριστούν αυτό που

βιώνουν. Έτσι λοιπόν η αναστάτωση της καθημερινότητας δεν επιβάρυνε μόνο τους ενήλικες, αλλά και τα παιδιά, στη ζωή των οποίων η διατήρηση ενός προγραμματισμού δίνει την αίσθηση της ασφάλειας.

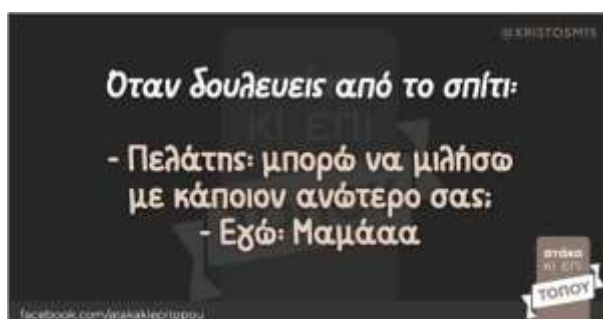
Επειδή όμως η ζωή όφειλε με κάποιον τρόπο να προχωρήσει, ακριβώς λόγω της μακράς διάρκειας εγκλεισμού, λήφθηκαν μέτρα για τη συνέχιση των επαγγελματικών δραστηριοτήτων (όσων ήταν δυνατόν να γίνουν εξ αποστάσεως). Ένα από τα μέτρα αυτά αποτέλεσε και η τηλεκπαίδευση⁵⁸ και η τηλεργασία⁵⁹ οι συνθήκες των οποίων δεν θεωρήθηκαν αποτελεσματικές, όπως φαίνεται και από τα παραδείγματα στα οποία διακωμωδεύεται η συμμετοχή και οι συνθήκες. Στα παραδείγματα που ακολουθούν αξιοποιήθηκε το γνωστό έργο του Leonardo da Vinci “Ο μυστικός δείπνος” (The Last Supper) για να σχολιάσει τη μεταφορά των επαγγελματικών συναντήσεων μεταξύ συναδέλφων (meetings), στις πλατφόρμες τηλεδιασκέψεων κατά την περίοδο της καραντίνας. Συνδέεται με τέτοιου είδους συναντήσεις, διότι το μεγάλο τραπέζι θυμίζει τον τόπο όπου διεξάγονται αυτές οι συναντήσεις στους επαγγελματικούς χώρους, ενώ και η διάταξη των ‘συνδαιτυμόνων’ παραπέμπει σε αυτές τις επαγγελματικές συναθροίσεις (π.χ. τηλεδείπνος). Σκοπός είναι να θυγεί και η συνθήκη καθ’ αυτή, η μεταφορά δηλαδή των meetings στις πλατφόρμες, αλλά και οι κακές συνθήκες που επικρατούν σε αυτές, λόγω των δυσκολιών της εξ αποστάσεως επικοινωνίας (εξ ου και η ερώτηση “Έχετε όλοι ήχο;”).

⁵⁸ Βλ. σχετικά ενδεικτικά και Chick, et.al. (2020, σσ. 730-732), Iivari & Ventä-Olkkonen (2020, σσ. 1-6), Sir Daniel (2020, σσ. 91-96).

⁵⁹ Βλ. σχετικά και Watson, et.al. (2021, σσ. 1207-1221).



Οι συνθήκες της τηλεργασίας σχολιάστηκαν έντονα, όπως φαίνεται και από το παρακάτω παράδειγμα:



Και επειδή προφανώς δεν ήταν δυνατή η αντικατάσταση κάθε είδους εργασίας με τηλεργασία, η συνθήκη αυτή ενέπνευσε τη δημιουργία σειράς μιμιδίων.



⁶⁰ Τα συγκεκριμένα μιμίδια εμπίπτουν στην ευρύτερη κατηγορία *The Last Supper Parodies* στη γνωστή σελίδα *know your meme*: (<https://knowyourmeme.com/memes/the-last-supper-parodies/photos>).

Η προσαρμογή στις συνθήκες τηλεδιάσκεψης ονοματίστηκε *The Last Supper over Zoom* ή *Last Supper 2020*.

Η αποτελεσματικότητα της τηλεκπαίδευσης παραλληλίζεται με 'των πρακτόρων τη σχολή' του ανεπίδεκτου πράκτορα Θου Βου (από την ελληνική ταινία του 1967 "Βοήθεια! Ο Βέγγος φανερός πράκτωρ 000"), παρότι η παγκόσμια έρευνα των Aristonik et. al. (2020: 1-34) δείχνει μια πιο θετική εικόνα των μαθητών προς την τηλεκπαίδευση.



Η τηλεκπαίδευση δεν έγινε καθόλου αποδεκτή ούτε από τους/τις μαθητές/ριες, οι οποίοι/ες μάλιστα έβρισκαν την ευκαιρία να αποφεύγουν το μάθημα 'μπαίνοντας' μεν στην πλατφόρμα, διατηρώντας όμως κλειστά μικρόφωνα και κάμερες.

Όταν έχεις πρωινό μάθημα και
καταλάθος ανοίγεις κάμερα

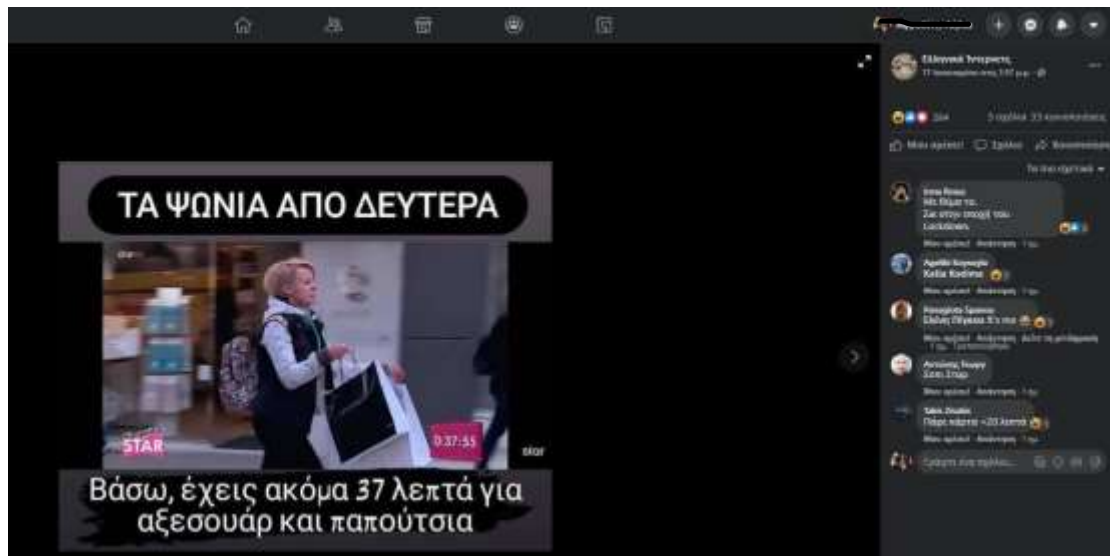


Η δε πλατφόρμα σχολιάστηκε έντονα από μιμίδια λόγω της ‘αστάθειάς’ της και των μεγάλων ελλείψεων που είχε, που δε διευκόλυνε εν τέλει το μάθημα⁶¹.



Η σταδιακή άρση των μέτρων και οι περιορισμένες ελευθερίες που επιβλήθηκαν για οικονομικούς λόγους για την ενίσχυση της αγοράς σχολιάστηκαν ιδιαίτερα, κρίνοντας την αναποτελεσματικότητα αυτών των επιλογών και την επιφανειακότατά τους. Έτσι, ο περιορισμένος χρόνος για επίσκεψη σε καταστήματα λιανικής πώλησης παρομοιάζεται με τους κανόνες του τηλε-παιχνιδιού Shopping Star, σύμφωνα με τους οποίους οι παίκτριες έχουν τρεις ώρες στη διάθεσή τους να διεκπεραιώσουν τις αγορές τους, που είναι ο στόχος του παιχνιδιού.

⁶¹ Σχετικά με την ανάδειξη πληθώρας εκπαιδευτικών θεμάτων που σχετίζονται με την πανδημία και και το σχολιασμό τους μέσα από μιμίδια, βλ. ενδεικτικά και (Αντωνάκη & Κατσαδώρας, 2022: 66-82).



Η πρώτη περίοδος εγκλεισμού συνυφάνθηκε άμεσα με μια έντονη αίσθηση φόβου. Η άρση των μέτρων το καλοκαίρι του 2020 λοιπόν θεωρήθηκε ελπιδοφόρα για τη διαχείριση της κρίσης και το ξεπέρασμα του προβλήματος. Ωστόσο πολύ σύντομα έγινε φανερό πως η άρση των μέτρων σε εκείνη τη χρονική συγκυρία δεν προέκυψε από υγειονομικά κριτήρια, αλλά από οικονομικά. Έτσι η επιβολή της δεύτερης περιόδου εγκλεισμού ήρθε ως επακόλουθο εσφαλμένων χειρισμών, τις οποίες όμως χρειάστηκε και πάλι να ‘πληρώσουν’ οι πολίτες. Γι’ αυτό το λόγο ο φόβος για την επιβολή lockdown είναι παρών και πέρα από τις δύο χρονικές περιόδους της καραντίνας.



Οι άνθρωποι φοβήθηκαν πως είναι μια πρακτική που ήρθε για να μείνει και ότι θα επιβάλλονται περίοδοι εγκλεισμού, όποτε τα στοιχεία της πανδημίας είναι αρνητικά, αλλά και ως μέτρο για τη διαχείριση και άλλων πιθανών κρίσεων που μπορεί να προκύψουν στο μέλλον. Για το λόγο αυτό προέκυψαν και σχετικά μιμίδια που διατύπωναν το φόβο αυτό με χιούμορ.



Η δεύτερη περίοδος κοινωνικής αποστασιοποίησης πάλι ήταν μακροσκελής και εξουθενωτική. Σε αυτή την περίοδο η αίσθηση της δυσφορίας για τη διάρκεια του μέτρου είναι που αποτυπώνεται με διάθεση δηκτικού σχολιασμού μέσα από μιμίδια.



Η μεταβατική περίοδος προς την ‘κανονικότητα’



Μετά τη λήξη της περιόδου του εγκλεισμού και τη βαθμιαία αποκατάσταση των ρυθμών της ζωής, η θύμησή της αρχικά ήταν τρομακτική ή λειτούργησε ως απειλή.



Όμως φαίνεται ότι νομιμοποιήθηκε ως πρακτική στη συνείδηση των πολιτών που την αναγνώρισαν ως ένα ακόμα μέτρο που μπορεί να ληφθεί ξανά, με κάθε ευκαιρία. Ασφαλώς, εν τέλει, μετά την πλήρη απομάκρυνση από εκείνο το βίωμα, μετατράπηκε από ορισμένους/ες σε ευχάριστη ενθύμηση μιας περιόδου, που οι έγνοιες είχαν επικεντρωθεί στη διαχείριση της πανδημίας και τα προσωπικά προβλήματα είχαν κάπως επισκιαστεί, ώστε να μοιάζει έως και ‘ανέμελη’.



Ο ιός



Είναι αυτονόητο ότι όλες οι συζητήσεις και οι πρακτικές διαχείρισης είχαν μια αδιαμφισβήτητη αντικειμενική βάση: τη ραγδαία, σε παγκόσμια κλίμακα, ανεξέλεγκτη εξάπλωση ενός φονικού ιού⁶² με άγνωστες ιδιότητες και συνέπειες στο ανθρώπινο σώμα. Αυτή η συνθήκη ήγειρε αναμφίβολα το αίσθημα του φόβου, ενός φόβου για έναν άγνωστο κίνδυνο που δεν μπορεί ο κοινός νους να ερμηνεύσει διότι απαιτεί εξειδικευμένες ιατρικές γνώσεις. Εφόσον δε ούτε στην ιατρική κοινότητα ήταν απόλυτα κατανοητές οι ιδιότητες του ιού αυτού, ο φόβος έγινε ακόμα πιο έντονος. Ο έντονος φόβος χαρακτήρισε την πρώτη περίοδο εξάπλωσης της πανδημίας και η πρώτη καραντίνα, πέρα από όλες τις κοινωνικές συνέπειες που επέφερε, πλαισιώθηκε έντονα και από το αίσθημα του φόβου. Τα θέματα λοιπόν που προκάλεσαν το φόβο αυτό διακωμωδήθηκαν και μέσα από τα μιμίδια, εφόσον είναι κοινός τόπος ότι η διακωμώδηση αποτελεί μια, εν πολλοίς, πρακτική εξορκισμού.

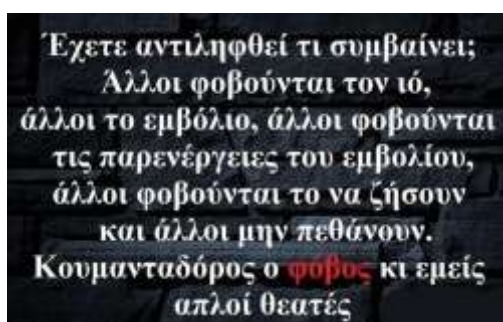
⁶² Για την ακρίβεια, ο κορονοϊός είναι αυτός στον οποίο οφείλεται η ασθένεια COVID-19 η οποία είναι υπεύθυνη για την πανδημία του COVID-19. Ο διεθνής όρος με τον οποίο είναι γνωστός ο ιός είναι ο SARS-CoV-2, που αποτελεί αρκτικόλεξο της φράσης «severe acute respiratory syndrome coronavirus 2», λόγω του κύριου συνδρόμου που προκαλεί, που είναι το οξύ αναπνευστικό σύνδρομο τύπου 2. Σχετικά με τον όρο, βλ. την περιγραφή που δίνεται στη σελίδα του Διεθνούς Οργανισμού Υγείας [https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-\(covid-2019\)-and-the-virus-that-causes-it](https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-(covid-2019)-and-the-virus-that-causes-it) (ημερομηνία ανάκτησης 14/4/2022).



Η πανδημία καθεαυτή ως συνθήκη και συμβάν που αποκτά πρωτόγνωρες διαστάσεις, εγείρει φοβίες και επιβάλλει περιοριστικούς τρόπους αντιμετώπισης, αποτελεί έτσι ένα από τα θέματα που θίγονται δηκτικά από τα μιμίδια, όπως και ο ιός, η συμπτωματολογία και οι μεταλλάξεις του. Το συναισθηματικό, αλλά και το πραγματικό, ρίσκο στην κρίσιμη αυτή περίοδο και γενικά στην 'κοινωνία της διακινδύνευσης'⁶³ (Beck, 2015 [1992]) είναι γεγονός. Ωστόσο η πρόσληψή του, όπως και η διαχείρισή του φαίνεται να ποικίλλει. Το 'επίφοβο' είναι ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι φαντάζονται τις συνέπειες ενός κινδύνου και επιλέγουν να αντιμετωπίσουν την απειλή του ή όχι (Kuiper, 2021: 3). Επιπλέον το βίωμα της πανδημίας αποτελεί μια έντονα τραυματική

⁶³ Ο Beck (2015 [1992]) με την έννοια "κοινωνία της διακινδύνευσης", χαρακτηρίζει την εξελικτική πορεία των νεωτερικών σύγχρονων κοινωνιών προς μια παγκόσμια κοινωνία. Εντοπίζει τη διακινδύνευση στη διαδικασία της οργανωμένης προσπάθειας αποφυγής της καταστροφής και της υπέρβασης καταστροφών και γενικότερων αρνητικών καταστάσεων στις ανθρώπινες κοινωνίες.

εμπειρία με πολλαπλές διαστάσεις⁶⁴. Ωστόσο οι κρίσεις σχετικά με το ποια φαινόμενα εκλαμβάνονται τελικά ως «επικίνδυνα» επηρεάζονται τόσο από το κοινωνικοπολιτισμικό πλαίσιο, όσο και από την προσωπική εμπειρία και από συναισθηματικούς παράγοντες (Lupton, 2013: 639). Η Douglas (1992: 39) περιγράφει τον τρόπο κατά τον οποίο ο κίνδυνος μετατρέπεται από ένα ουδέτερο εργαλείο στη θεωρία πιθανοτήτων, σε μια πολιτικοποιημένη έννοια. Επομένως, οι εκτιμήσεις του επικίνδυνου περιστρέφονται γύρω από το ερώτημα ποιος κίνδυνος είναι πολιτικά και ηθικά αποδεκτός και σε ποιο σημείο κάποιο φαινόμενο γίνεται αντιληπτό ως επικίνδυνο.



Οι διαφοροποιήσεις σχετικά με την πρόσληψη του 'επικίνδυνου' σχετίζονται και με προηγούμενες συλλογικές και ατομικές εμπειρίες με παρόμοιους κινδύνους -ή από την έλλειψή τους (Hendrickx, 2020: 278-279. Skinner, 2000: 156-183), ενώ ένας ακόμα παράγοντας που επιδρά είναι το διαφορετικό γνωσιακό επίπεδο των ανθρώπων και η κουλτούρα τους. Η Carlan (2000) επισήμανε ότι ενώ οι πολιτικοί του Ηνωμένου Βασιλείου επικαλούνταν τακτικά επιστημονικά στοιχεία για να τονίσουν την ασφάλεια των πολιτικών τους, ορισμένα μέλη του κοινού είχαν ολοένα και μεγαλύτερη δυσπιστία στην επιστήμη και αντ' αυτού βασιζόνταν στις δικές τους εμπειρίες για την αξιολόγηση του κινδύνου (Kuiper, 2021: 4). Στην περίοδο της πανδημίας φαίνεται ότι η κοινωνική κατάσταση που στηλιτεύεται αποτελείται από στάσεις και συμπεριφορές που προάγουν ένα ατομικό συμφέρον εις βάρος του συλλογικού (π.χ. η προσπάθεια παράκαμψης των μέτρων για προσωπική διασκέδαση), αλλά και η τάση διεξαγωγής μη εμπεριστατωμένων και αυθαίρετων συμπερασμάτων τα οποία ασφαλώς οδηγούν προς την ίδια

⁶⁴ Βλ. σχετικά ενδεικτικά Steir-Livny (2021: 1-15).

κατεύθυνση (π.χ. δεν κάνω το εμβόλιο, γιατί και αν το κάνω, πάλι θα πρέπει να φοράω μάσκα).

Ένα ακόμα ερώτημα όμως που τίθεται είναι γιατί ο κίνδυνος αντιμετωπίζεται ποικιλοτρόπως σε διαφορετικές κοινωνίες από τις πολιτικές ηγεσίες, αλλά και από τους ίδιους τους πολίτες (Douglas, 1992). Ασφαλώς και οι ατομικές αντιλήψεις και οι αντιδράσεις απέναντι σε κάτι που θεωρείται επικίνδυνο μπορεί να ποικίλουν (Skinner, 2000: 156-183). Το διακύβευμα του 'ρίσκου', του επίφοβου δηλαδή, ανακύπτει και στην περίπτωση της πανδημίας, κατά την οποία -τουλάχιστον στην αρχή της- οι διάφορες κυβερνήσεις αξιολόγησαν διαφορετικά τους κινδύνους που συνδέονται με τον ιό, οδηγούμενες σε ποικίλες εθνικές πολιτικές που τροφοδότησαν συζητήσεις και οδήγησαν σε αντιπαραθέσεις σχετικά με το ποια είναι εν τέλει η σωστή διαχείρισή του κορονοϊού (Brown, 2020: 1-14). Η φουκωική έννοια της βιοπολιτικής, η οποία νοείται ως έλεγχος των κυβερνώντων στους πολίτες για τον μετριασμό των κινδύνων για τη δημόσια υγεία, είναι σημαντική για την κατανόηση των πολιτικών της πανδημίας (Caplan, 2000: 23).

Ωστόσο, με την πάροδο του χρόνου, η συνύπαρξη με τον φονικό ιό έγινε συνήθεια. Οι άνθρωποι εξοικειώθηκαν με την ύπαρξή του και έπαψαν να τον φοβούνται με την ίδια ένταση. Έτσι τα μιμίδια που αφορούν τον ίδιο τον ιό περιορίζονται στις νέες του μεταλλάξεις.

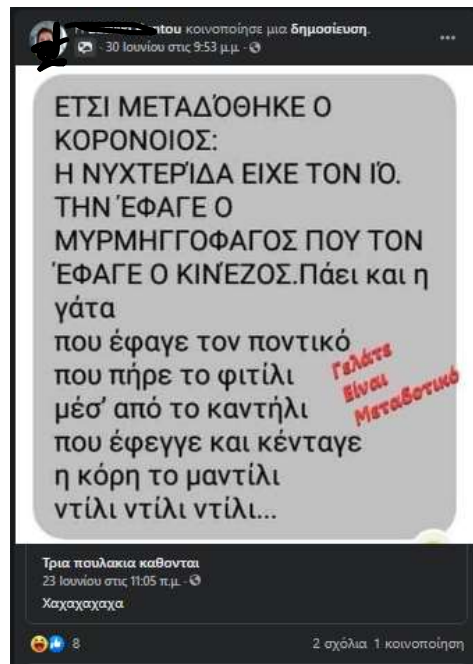


Αυτό σημαίνει ότι ο ιός καθ' αυτός σχολιάζεται πια μέσα από μιμίδια μόνο όταν ο ίδιος γίνεται ξανά 'επίκαιρος', όταν δηλαδή προκύπτει κάποια παραλλαγή του με νέα πρωτόγνωρα χαρακτηριστικά. Και σε αυτή την περίπτωση όμως, φαίνεται ότι πιο πολύ απασχολεί τους/τις χρήστες/ριες του διαδικτύου η ανάγκη εφαρμογής νέων μέτρων, παρά ο ιός καθ' αυτός.



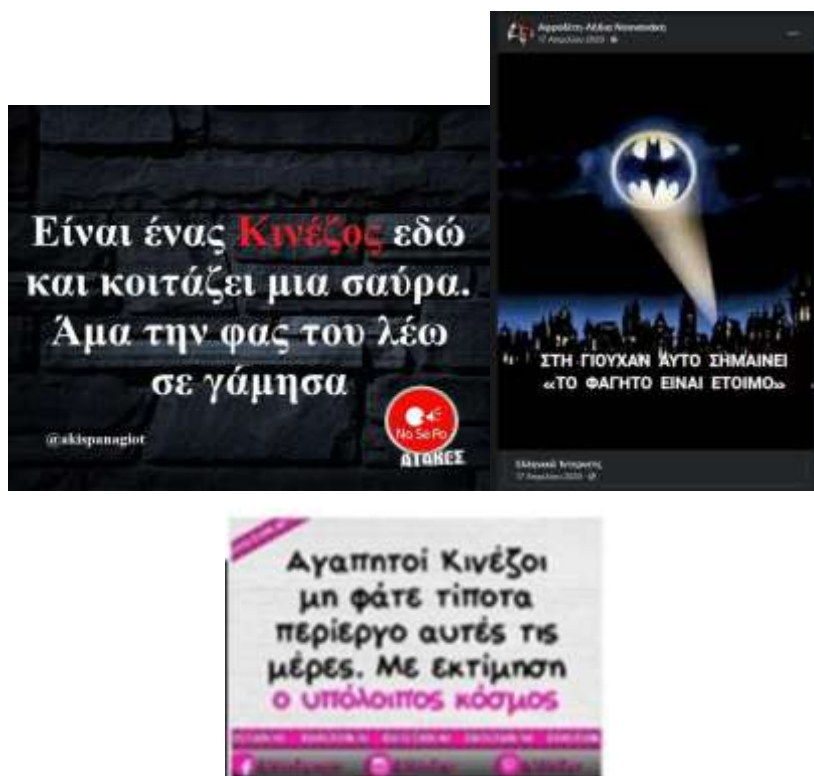
Ένα ζήτημα που σχετίζεται με τον ιό είναι η 'προέλευσή' του. Δε λείπει λοιπόν η επίρριψη ευθύνης, πάντα με σκωπτική διάθεση, στο λαό από τον οποίο ξεκίνησε η πανδημία, τους Κινέζους. Παρ' όλ' αυτά, αυτός ο σκωπτικός λόγος απέχει από τη συνωμοσιολογική ερμηνεία της κατάστασης, η οποία και αυτή διακωμωδείται από τους/τις χρήστες/τριες.

Ενδιαφέροντα είναι τα σχετικά μιμίδια που σχολιάζουν την εμπλοκή του λαού αυτού στη διάδοση του ιού. Στηλιτεύονται μέσα από σχετικά μιμίδια κατασκευασμένα στερεότυπα απόδοσης ευθύνης σε ένα αποδιοπομπαίο τράγο, που σε αυτή την περίπτωση έγιναν οι Κινέζοι, επειδή εκεί λήφθηκαν τα πρώτα μέτρα και θεωρήθηκε το σημείο μηδέν, η αφετηρία της διασποράς του ιού και της πανδημίας.

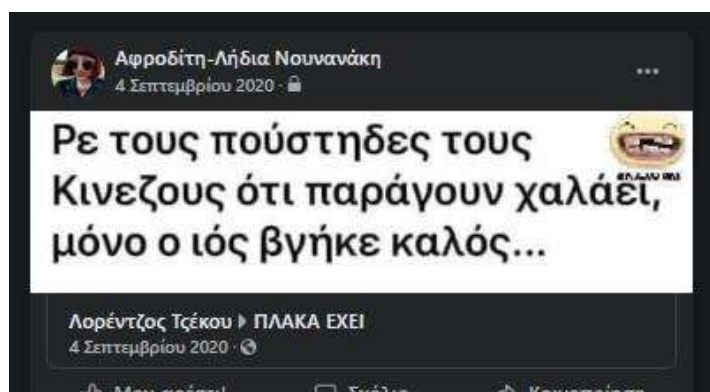


Και βέβαια, λόγω της φήμης⁶⁵ ότι ο ιός προήλθε από κάποιο τρωκτικό που φαγώθηκε από κάποιους Κινέζους, ασκήθηκε έντονη κριτική στις διατροφικές τους συνήθειες και στις προθέσεις τους να 'δοκιμάσουν' και άλλα ζώα που μπορεί να προξενήσουν το ξέσπασμα νέων δοκιμασιών για την υπόλοιπη ανθρωπότητα.

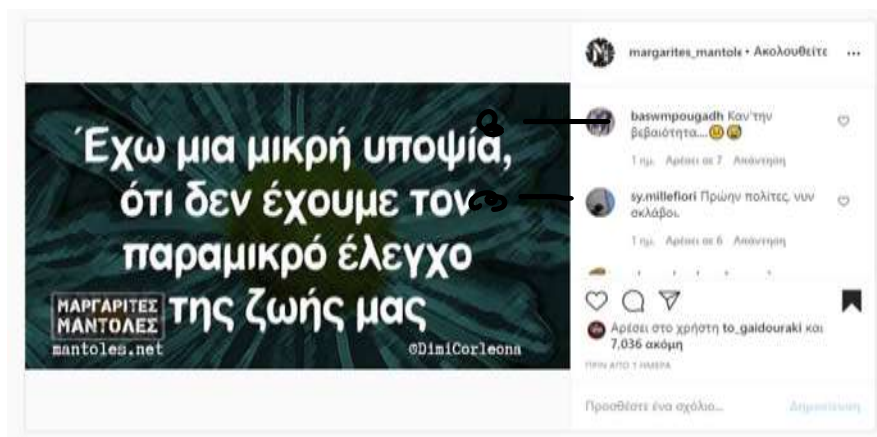
⁶⁵ Η φήμη είναι ένα σημαντικό είδος λαϊκού λόγου. Οι Allport και Postman (1947) την ορίζουν ως μια ακριβή πρόταση με την προσδοκία να γίνει πιστευτή, που μεταφέρεται από άτομο σε άτομο, συνήθως διά του προφορικού λόγου χωρίς να παρατίθενται ασφαλή αποδεικτικά στοιχεία (DeVos, 1996). Συχνά η φήμη ταυτίζεται ή συγχέεται με το κουτσομπολιό, που και αυτό αποτελεί είδος λαϊκού λόγου. Σε γενικές γραμμές η διαφορά μεταξύ των δύο αυτών ειδών έγκειται στο ότι το κουτσομπολιό κυκλοφορεί συνήθως μέσα σε ένα συγκεκριμένο σύνολο/ομάδα και μέσα από ήδη υπαρκτά επικοινωνιακά κυκλώματα. Από την άλλη οι φήμες δημιουργούν δικές τους ομάδες και δίκτυα. Τα κουτσομπολιά καθρεφτίζουν τον ηθικό κώδικα μιας περιορισμένης ομάδας, ενώ οι φήμες εκφράζουν συνήθως έναν κοινό/δημόσιο ηθικό κώδικα μιας ευρύτερης κοινωνίας και ενδέχεται να μην είναι τόσο αυθόρμητες όσο τα κουτσομπολιά (Brid, 1979: 72, πρβλ. DeVos, 1996: 21). Βλ. σχετικά Κούζας (2019: 181-218).



Σε άλλα μιμίδια αντιπαραβάλλεται η ανθεκτικότητα του ιού με καταναλωτικά προϊόντα που παράγονται στη χώρα αυτή, των οποίων η αξιοπιστία αμφισβητείται.



Διαχείριση της πανδημίας



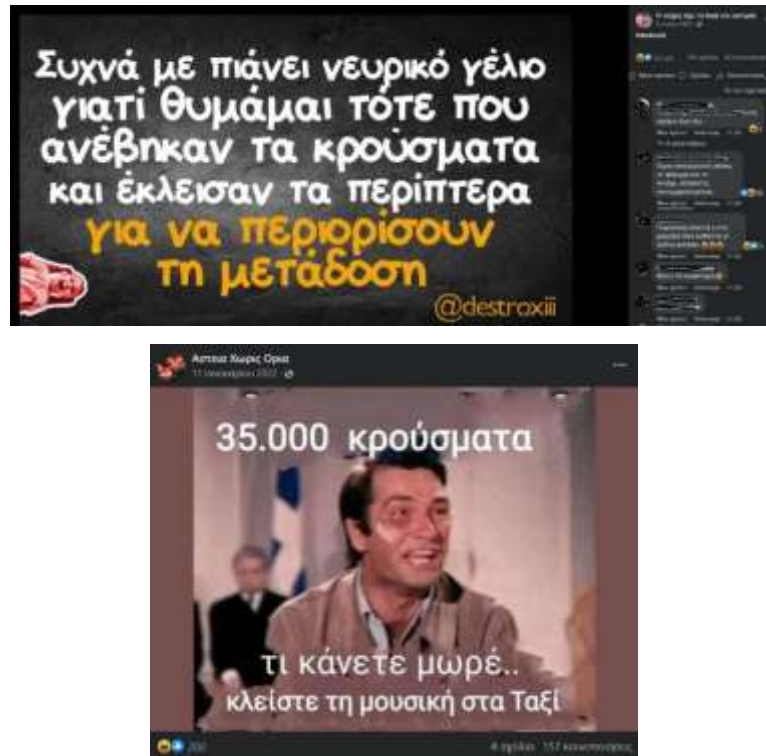
Εφόσον τα μιμίδια καταπιάνονται καταρχήν με ζητήματα της επικαιρότητας, τα θέματα που σχολιάζονταν άμεσα ήταν όσα είχαν να κάνουν με τη διαχείριση του ιού και την πανδημία. Κύριο θέμα, που σχολιαζόταν όποτε ανέκυπτε, ήταν οι πολιτικές επιλογές σχετικά με τη διαχείριση της πανδημίας και, ασφαλώς, οι ελλείψεις και οι αδυναμίες του πολιτικού συστήματος που οδήγησαν και σε αυτή την περίπτωση σε επιπτώσεις και επιφανειακές λύσεις.



Έντονη είναι έτσι η κριτική και ο εμπαιγμός των ποικίλων ‘μέτρων’ που λήφθηκαν από την πολιτεία προς επίλυση της μετάδοσης του ιού και της καταπολέμησης της πανδημίας⁶⁶. Τα μέτρα αυτά χαρακτηρίστηκαν αρνητικά

⁶⁶ Βλ. σχετικά ενδεικτικά Nurlaela Arief & Bayu Pangestu (2021: 1-17).

από τους/τις χρήστες/ριες, που αναγνώριζαν μεν την ανάγκη λήψης μέτρων, όπως είναι για παράδειγμα η χρήση της μάσκας⁶⁷, η αποστασιοποίηση και η τήρηση κανόνων υγιεινής, καθώς και η ενίσχυση του υγειονομικού συστήματος, ωστόσο θεωρούσαν ότι τα μέτρα που λήφθηκαν από την πολιτεία απείχαν πολύ από τις ανάγκες που επέβαλαν οι συνθήκες, ήταν αποσπασματικά ή ανώφελα ή, ακόμα κι αν μπορούσαν να είναι αποτελεσματικά, έγινε λανθασμένη χρήση τους.



Ο σατιρικός και παιγνιώδης τόνος των μιμιδίων πολλές φορές 'ελαφραίνει' τα αρνητικά επιχειρήματα που διατυπώνονται στα πολιτικά μιμίδια (Ross & Rivers, 2017: 1-11), δίνοντας τη δυνατότητα να κρίνεται ή να σχολιάζεσαι ένα πολιτικό πρόσωπο ή μια πολιτική επιλογή και με έναν διαφορετικό τρόπο, πέρα από την άμεση καταγγελία τους ή τη διατύπωση αντίθετης άποψης. Αυτή η παιγνιώδης διάθεση είναι ένα σημαντικό στοιχείο της κουλτούρας των μιμιδίων και γενικότερα της κουλτούρας του διαδικτύου (Massanari, 2015. Shifman, 2013). Φαίνεται βέβαια ότι τα μέσα κοινωνικής

⁶⁷ Βλ. ενδεικτικά και Keung Cheng, Tai Hing Lam & Chi Chiu Leung (2020). Betscha et.al. (2020: 21851-21853).

δικτύωσης αποτελούν ένα περιβάλλον λαϊκιστικών πρακτικών άρθρωσης πολιτικού λόγου και από τα ίδια τα πολιτικά πρόσωπα, λόγω της ικανότητας αυτών των πλατφορμών να 'θολώνουν τη γραμμή' μεταξύ των ελίτ και του λαϊκού λόγου (Sinha, 2017: 4158–4180). Αυτό σημαίνει ότι οι ίδιες πλατφόρμες κοινωνικής δικτύωσης χρησιμοποιούνται και από τους πολιτικούς για την διατύπωση ηγεμονικού λόγου ή άλλες φορές προβάλλουν ένα πιο προσιτό, καθημερινό προφίλ, όπως είδαμε να γίνεται και στις εθνικές εκλογές του 2023 στην Ελλάδα. Η προσφυγή των πολιτικών αρχηγών στα δημοφιλή μέσα κοινωνικής δικτύωσης (κυρίως του TikTok) σε αυτή την περίπτωση περιγράφηκε ως 'η μάχη των σόσιαλ' και αποτέλεσε μια εμφανή προσπάθεια προσέγγισης κυρίως των νεότερων ψηφοφόρων. Σε αυτό το περιβάλλον όμως, μέσα από την παραγωγή μιμιδίων μπορεί επίσης να αναδειχθεί και η «φωνή» του ίδιου του λαού ή έστω μια κριτική στο λόγο αυτό (Baldwin-Philippi, 2019: 389).

Εν ολίγοις, κεντρικό θέμα των μιμιδίων αποτέλεσε ο ηγεμονικός λόγος, στον οποίο αντιτίθενται και με τον οποίο αντιπαρατίθενται δηκτικά. Ως εκφραστές του ηγεμονικού λόγου που επέβαλε τα μέτρα σχετικά με την πανδημία, αναδείχθηκαν τα πρόσωπα, πολιτικοί και γιατροί, που προβλήθηκαν από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης. Οι πολιτικές για την αντιμετώπιση της πανδημίας συνδέονται με συγκεκριμένα πρόσωπα που γίνονται οι εκφραστές του επίσημου λόγου, που διακωμωδείται μέσα από τα μιμίδια.

Τα ‘πρόσωπα’ της πανδημίας



Πρωτίστως ο πρωθυπουργός Κ. Μητσοτάκης συνδέθηκε έντονα με τη διαχείριση αυτής της κρίσης, αλλά και ο Ν. Χαρδαλιάς, που ήταν υπεύθυνος για την ‘Πολιτική Προστασία’, του κρατικού δηλαδή φορέα διαχείρισης κρίσεων που ανέλαβε ενεργό δράση κατά την περίοδο της κρίσης της πανδημίας. Ειδικότερα του δεύτερου θίγονται οι ενδυματολογικές επιλογές στα καθημερινά τηλεοπτικά ανακοινωθέντα για την πορεία της πανδημίας. Κατά τη διάρκεια των ανακοινωθέντων στην πρώτη περίοδο εγκλεισμού απεκδύθηκε σταδιακά τα επίσημα ενδυματολογικά χαρακτηριστικά του πολιτικού προσώπου (κοστούμι, πουκάμισο και γραβάτα) και υιοθέτησε εκείνα του μάχιμου συντονιστή επιχειρήσεων του φορέα της πολιτικής προστασίας του οποίου ήταν επικεφαλής. Το μιμίδιο λοιπόν σχολιάζει την ενδυματολογική αυτή εξέλιξη, ασφαλώς υπερβάλλοντας.



Πέραν αυτών των δύο κύριων πολιτικών προσώπων, όσα πρόσωπα ενεπλάκησαν ενεργά με τη διαχείριση της πανδημίας (είτε ήταν πολιτικά πρόσωπα είτε γιατροί) επιφορτίστηκαν με το βάρος των πολιτικών επιλογών που οδηγούσαν σε τρόπους διαχείρισης της κρίσης, αφαιρώντας την κατά κάποιο τρόπο από εκείνο το ευρύτερο πολιτικό πλαίσιο που τη φέρει, αφού τα πρόσωπα, ως εκφραστές πολιτικών, δεν δρουν μόνα τους και βάσει της συνείδησής τους. Έτσι, προσωποποιώντας την ευθύνη των διαφόρων πολιτικών επιλογών υπονοείται ότι, αν άλλα πρόσωπα αναλάμβαναν τη διαχείριση της κατάστασης, τα αποτελέσματα ενδεχομένως θα ήταν διαφορετικά.

Τα πολιτικά πρόσωπα της επικαιρότητας λοιπόν, όπως και οι πρακτικές που εφάρμοσαν, συνδυάστηκαν και με προγενέστερα πολιτικά πρόσωπα που άσκησαν περιοριστικές πολιτικές.



ευημερίας και των 'παχιών αγελάδων'⁶⁸. Η ρήση 'ΠΑΣΟΚ, ωραία χρόνια' είχε γίνει αρκετά δημοφιλής από την τηλεοπτική σειρά «Η τούρτα της μαμάς» της ΕΡΤ1 του Αλέξανδρου Ρήγα (2020-2022), ωστόσο αποκρυσταλλώνει μια αίσθηση που κυκλοφορούσε στον καθημερινό λόγο από κάποια χρόνια νωρίτερα (2018).



Η χρονική απόσταση από εκείνη την περίοδο την καθιστά 'vintage'⁶⁹, γεγονός που μετατρέπει κάθε 'παραφωνία' της εποχής αυτής σε γλυκιά ενθύμηση ενός κόσμου αρκετά μακρινού που μπορεί να ωραιοποιηθεί του οποίου οι 'γωνίες' έχουν πια 'στρογγυλέψει'. Έτσι, στη συνέχεια αυτής της νοσταλγικής ενθύμησης της δεκαετίας του 1980 και της, εν πολλοίς, ασυδοσίας που επικρατούσε, η οποία όμως μεταφέρεται ως ευρωστία, προέκυψαν και μιμίδια που σχετίζονται με την πανδημία. Σε αυτά συνδέεται η εμπειρία της πανδημίας αλλά και τα μέτρα που εφαρμόστηκαν εναντίον της, με την διαβίωση της πλούσιας εκείνης εποχής. Σε αυτά τα μιμίδια λοιπόν, τις περισσότερες φορές απεικονίζεται το πολιτικό πρόσωπο που θεωρείται εμβληματική προσωπικότητα της εποχής, ο πρωθυπουργός και πρόεδρος του ΠΑΣΟΚ, Ανδρέας Παπανδρέου. Προτιμώνται φωτογραφίες του που ενσωματώνουν χαρακτηριστικά της ανέμελης και οικονομικά ανθηρής δεκαετίας του 1980, προβάλλεται το τσιγάρο και η ανέμελη στάση του σώματος του εμβληματικού

⁶⁸ Χωρίς να θίγεται στα μιμίδια ότι τις συνέπειες εκείνων των πολιτικών αντιμετώπισαν οι σύγχρονες γενιές, που πλήρωσαν την 'ευρωστία' με την 'οικονομική κρίση' του 2009.

⁶⁹ Το *Vintage* αναφέρεται γενικά σε χαρακτηριστικά (κυρίως αντικείμενα) μιας συγκεκριμένης χρονικής περιόδου και είναι ηλικίας 20-40 ετών. Για το *Vintage*, βλ. σχετικά ενδεικτικά Cassidy & Bennett (2012: 239-261). McColl, Canning et.al. (2013: 140-150). Fischer (2015: 45-66) κ.ά.

πολιτικού, δυναμώνοντας το μήνυμα των μιμιδίων, για τις δυσκολίες και την οικονομική δυσπραγία που εντάθηκε στην περίοδο της πανδημίας σε σύγκριση με τις 'ευκολίες' και την ευρωστία της παλαιάς εκείνης εποχής.

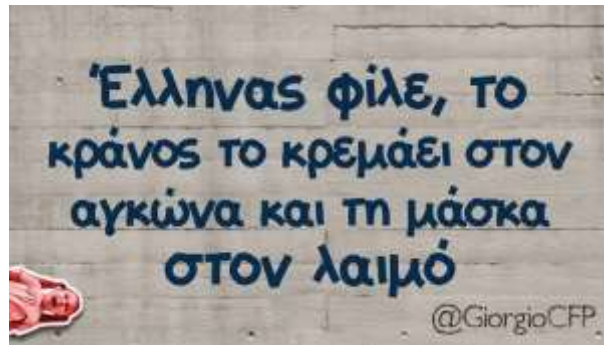


Η καθημερινή ζωή μετά τις καραντίνες



Μετά λοιπόν τις περιόδους της καραντίνας, η καθημερινότητα εξακολουθεί να παραμένει δέσμια της πανδημίας. Έτσι, παρότι η απομόνωση δεν εφαρμόζεται πια, ήρθαν νέα μέτρα που επιβλήθηκαν για τη διαχείριση της κατάστασης. Τα δύο κεντρικότερα μέτρα που αναδείχθηκαν μέσα από τα μιμίδια ήταν η χρήση της μάσκας και βέβαια τα εμβόλια.

Μάσκες



Η χρήση της μάσκας αποτέλεσε μια καινούρια συνθήκη που επιβλήθηκε λόγω της πανδημίας, ενώ ήταν άγνωστη η χρήση της στην καθημερινότητά μας έως τότε. Η χρήση της σχολιάζεται ως προς τους άξονες της κοινωνικής κριτικής, στάσεων ή συμπεριφορών ομάδων, ατόμων, συνηθειών, τάσεων κ.ά.



Και σε αυτή την περίπτωση, με τη χρήση της δηκτικής σάτιρας που χαρακτηρίζει τα μιμίδια, αποτυπώνεται η αντισυστημική στάση ή έστω η αντίθεση στην κυβερνητική πολιτική. Στην περίπτωση αυτή η αντίθεση παίρνει δύο διαστάσεις. Από τη μια αποτυπώνεται πολιτική αντίθεση ως προς την αναποτελεσματικότητα των ημιτελών μέτρων που εφαρμόζει η κυβέρνηση.



Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτέλεσαν οι πολύ μεγάλες μάσκες που δόθηκαν στους μαθητές με την αρχή της σχολικής χρονιάς του 2020-2021.



Και από την άλλη αποτυπώθηκε αλλά και σχολιάστηκε η αντίθεση μερίδας των πολιτών απέναντι στη χρήση της μάσκας και εν γένει στην αμφισβήτηση της πανδημίας.



Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ακραίας αντίδρασης στη χρήση της μάσκας αποτέλεσε η εικόνα της (emic) 'Αμαζόνας', μιας γυναίκας που πατάει με ένταση μάσκες πεταμένες στο έδαφος κατά τη διάρκεια διαδήλωσης μερίδας πολιτών που αντιτίθενται στη χρήση τους το καλοκαίρι του 2020.



Αποτελέσε μια τόσο έντονη και αναγνωρίσιμη εικόνα της πρώτης περιόδου της πανδημίας, που 'σχολιάστηκε' μέσα από την 'επανάχρηση' της εικόνας αυτής σε άλλα νοηματικά πλαίσια. Η τοποθέτησή της αυτή αποτέλεσε και τον αρνητικό σχολιασμό της πρακτικής της καθώς και της θέσης που αντιπροσωπεύει.



Η επανατοποθέτησή της σε διαφορετικά περιβάλλοντα είναι άλλοτε πιο συμβολική, όπως στην περίπτωση της 'συμμετοχής' της σε συναυλία του μουσικού συγκροτήματος "Rage against the machine", που υπονοεί με χλευαστική μάλλον διάθεση ότι η γυναίκα αυτή, όπως και οι ομοϊδεάτες της, είναι οργισμένη με το σύστημα, είναι 'αντισυστημική', όπως οι 'αναρχικοί' μουσικοί τους συνοδεύει.



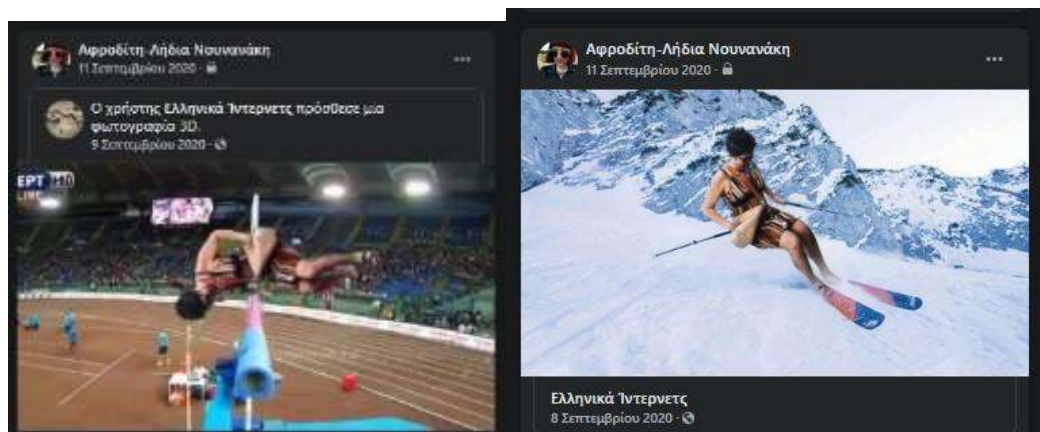
Συμβολική είναι όμως και η αντικατάσταση του κοριτσιού στην πολύ χαρακτηριστική σκηνή της κινηματογραφικής ταινίας 'Εξορκιστής' με τη συγκεκριμένη γυναίκα, που 'παίρνει' τη 'θέση' της δαιμονισμένης, σχολιάζοντας δηκτικά και τη δική της πνευματική -ασταθή κατά το δημιουργό του μιμιδίου- κατάσταση.



Άλλες φορές πάλι η τοποθέτησή της σε νέο πλαίσιο γίνεται μόνο για διασκέδαση, προσαρμόζοντας τη στάση του σώματός της σε στιγμιότυπα όπου αυτή ταιριάζει, όπως να χορεύει με τον Travolta στη θέση της Therman στο στιγμιότυπο της κινηματογραφικής ταινίας Pulp Fiction του 1994.



Ή να καταπιάνεται με μια σειρά αθλητικές δραστηριότητες, ένας να πηδάει εμπόδια ή να κάνει σκι.



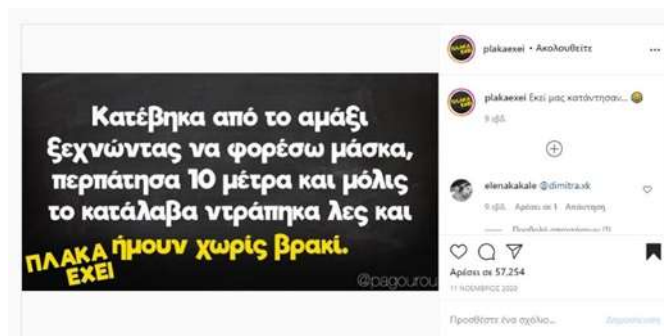
Μέσα από τα μιμίδια που σχετίζονται με τη χρήση ένας μάσκας, μεταφέρεται και μια παιγνιώδης διάθεση σχολιασμού ένας εξωτερικής εμφάνισης του άλλου, η οποία θεωρείται μια 'καλή ευκαιρία' και ένας δόκιμος τρόπος απόκρυψης του προσώπου, όχι μόνο για λόγους υγείας, αλλά κυρίως για αισθητικούς.



Ενώ δεν παύουν να αναδεικνύονται και οι δυσκολίες που αυτή δημιουργεί στην καθημερινότητα και στην εργασία.

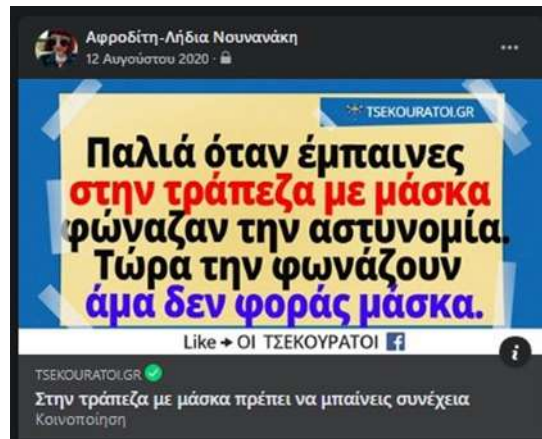


Η υποχρεωτική χρήση της μάσκας για μεγάλο χρονικό διάστημα, την κατέστησε σχεδόν αναπόσπαστο κομμάτι ένδυσης⁷⁰, τόσο που η χρωματική της απόχρωση επιλεγόταν ανάλογα με τα χρώματα των ρούχων, ενώ η έλλειψη της προξενούσε αίσθημα ανασφάλειας.



⁷⁰ βλ. σχετικά Μαχά-Μπιζούμη (2021: 625-542).

Η αποδεκτή και αυτονόητη πλέον χρήση μάσκας αποτελεί ζήτημα αντιπαράθεσης των επίκαιρων συνθηκών ζωής σε σχέση με την προ-πανδημική ζωή, όπου η χρήση μάσκας σε διάφορους χώρους θεωρούνταν επίφοβη και επικίνδυνη.



Συνυφασμένη κατά κύριο λόγο με συγκεκριμένες επαγγελματικές ομάδες:



Αλλά και ένδειξη εκκεντρικότητας, όπως φαίνεται στο παρακάτω παράδειγμα.



Ενώ και σε σχέση με αυτές, συνηθισμένη τακτική αποτελεί η χρήση οικείων φράσεων ή εικόνων από τον κινηματογράφο ή την τηλεόραση και η προσαρμογή τους στο θέμα που σχολιάζεται -όπως φάνηκε νωρίτερα, ή και φράσεων από τον καθημερινό λόγο, όπως το παράδειγμα που ακολουθεί, στο οποίο προσαρμόζεται στην επικαιρότητα της πανδημίας μια ρήση που αποδίδεται στους τοξικομανείς που ζητούν οικονομική βοήθεια δήθεν για να προμηθευτούν φαγητό -φιλαράκι, έχεις ένα ευρώ να πάρω μια τυρόπιτα?-. Στο πρώτο μιμίδιο φαίνεται η προσαρμοσμένη ρήση στις συνθήκες της πανδημίας, ενώ στο δεύτερο η χρήση της ρήσης καθ' αυτής σε άλλο πλαίσιο. Παρατίθεται εδώ το δεύτερο μιμίδιο διότι μέσα από αυτό φαίνεται ξεκάθαρα πόσο κοινότυπη είναι η εν λόγω ρήση, πόσο δηλαδή 'οικεία' και αναγνωρίσιμη είναι η απόδοσή της σε τοξικομανείς και πόσο έντονα έχει συνδεθεί η χρήση της φράσης αυτής από τοξικομανείς στο συλλογικό φαντασιακό της σύγχρονης ελληνικής δημοφιλούς κουλτούρας:



Τα τεστ ανίχνευσης του κορονοϊού και η 'θετικότητα'



Ένα ακόμα μέτρο πρόληψης της ανίχνευσης, αλλά και της διάδοσης του ιού, αποτέλεσαν και τα διάφορα self test. Η διάγνωση κατ' αυτό τον τρόπο της θετικότητας σε ιό, ο οποίος μπορεί να μην έχει καν προκαλέσει συμπτώματα στον φέροντα, αποτέλεσε ένα ακόμα καινοφανές στοιχείο που αναδείχθηκε σε αυτή τη συγκυρία και καθιερώθηκε ως συνήθης πρακτική που εντοπίζει πλέον, εν έτει 2023, από ποιον ιό ακριβώς πάσχει ο ασθενής⁷¹.



⁷¹ Κατά το έτος 2023 η πανδημία θεωρείται σε ύφεση, ωστόσο ο ιός του COVID-19 είναι ακόμα ενεργός, ενώ από τα τέλη του 2022 ως και την άνοιξη του 2023 σημειώθηκε έντονη διάδοση και του ιού της γρίπης H1N1 και του ιού RSV. Η κατάσταση αυτή ονομάστηκε 'τριδυμία' και γι' αυτό το λόγο τα διαγνωστικά τεστ για τον κορονοϊό ενισχύθηκαν και ήταν σε θέση να διαγνώσουν και τις τρεις αυτές πιθανές μολύνσεις.



Η διάγνωση λοιπόν της θετικότητας μέσω τέτοιων τεστς σχολιάστηκε ασφαλώς μέσω μιμιδίων, κυρίως λόγω του ιδιαίτερα άβολου τρόπου λήψης δείγματος για τη διάγνωση, η οποία μπορούσε να γίνει και με οικιακές δοκιμές (self-tests) αλλά και σε διαγνωστικά κέντρα.



Η διάγνωση της θετικότητας, κυρίως μετά τις περιόδους εγκλεισμού όταν οι κοινωνικές επαφές αυξήθηκαν, σχολιάστηκε κυρίως σε σχέση με την προσδοκία, την ένταση ή την έλλειψη κοινωνικής ζωής. Έτσι το 'θετικό τεστ' (που συνεπάγεται ατομικό αποκλεισμό του φέροντα, δηλαδή απομόνωση)

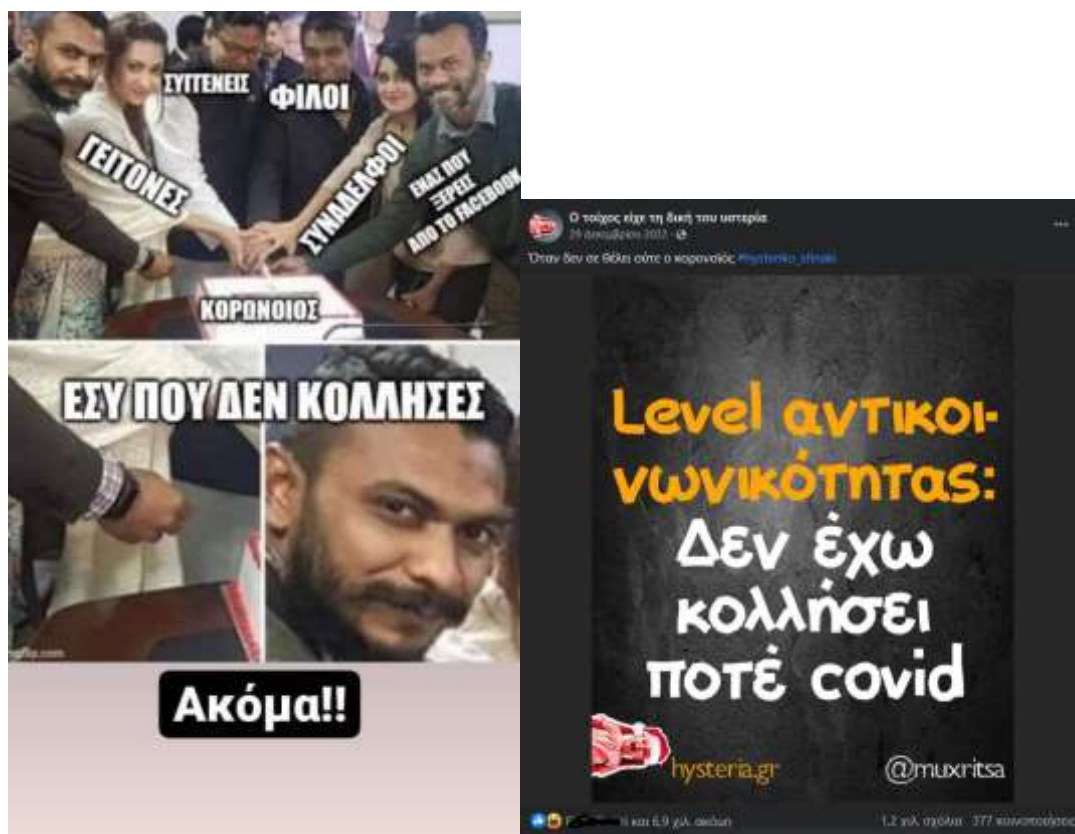
χρησιμοποιήθηκε πολλές φορές ως ‘δικαιολογία’ για αποφυγή κοινωνικών επαφών.



Ενώ αντίστοιχη πρόσληψη ενέχει και η ίδια η θετικότητα στο ιό, που μπορεί να χρησιμεύσει ως τρόπος ‘εκδίκησης’ εχθρικών σχέσεων.



Σε ορισμένες περιπτώσεις η θετικότητα στον κορονοϊό λειτούργησε και ως ένδειξη κοινωνικότητας. Για την ακρίβεια το αν κάποιος δεν μολύνθηκε από τον ιό μετά από την τόσο μακρά χρονική διάρκεια της πανδημίας θεωρήθηκε ως ένδειξη αντικοινωνικότητας.



Γενικά παρουσιάζεται η εικόνα του κοινωνικού συνόλου, το οποίο απαρτίζεται πλέον περισσότερο από ανθρώπους που έχουν μολυνθεί και περάσει τον ιό, σε σύγκριση με εκείνους/ες που κατάφεραν να τον αποφύγουν, οι οποίοι/ες συνιστούν μια οικειοθελώς απομονωμένη μειοψηφία.

**ΠΑΛΙ ΑΡΝΗΤΙΚΟ
ΤΟ ΣΕΛΦ ΤΕΣΤ...
ΡΕΖΙΛΙ ΤΩΝ
ΣΚΥΛΙΩΝ ΕΧΘ
ΓΙΝΕΙ ΠΛΕΟΝ**

Ενώ ασφαλώς, λόγω της έντονης σύνδεσης της θετικότητας ενός τεστ με τον κορονοϊό, κάθε άλλου είδους 'θετικότητα' σε διαγνωστικό τεστ φαίνεται ότι πέρασε σε δεύτερη μοίρα, με αποτέλεσμα να διακωμωδούνται πιθανές συγχίσεις, όπως συμβαίνει στο ακόλουθο παράδειγμα όπου ένα θετικό τεστ

εγκυμοσύνης εκλαμβάνεται ως θετικό τεστ κορονοϊού. Γενικά, έως την περίοδο της πανδημίας, διαγνωστικά τεστ που γίνονταν κατ' οίκον συνδέονταν κυρίως με τη διάγνωση εγκυμοσύνης, έτσι η σύνδεση των δύο αυτών πρακτικών πολλές φορές διακωμωδήθηκε σε μιμίδια.



Το μόνο σίγουρο είναι ότι οι έλεγχοι αυτοί έδειχναν το εύρος της θετικότητας στον πληθυσμό, που δημιουργούσε πάντα έντονη ανασφάλεια, διότι μπορεί να επέφερε νέες περιόδους κοινωνικής απομόνωσης. Έτσι η αύξηση του ιικού φορτίου ήγειρε το φόβο για πιθανό λοκνταουν, δηλαδή την εκ νέου εφαρμογή της ακραίας αυτής λύσης στη διαχείριση της πανδημίας.



Εμβόλια



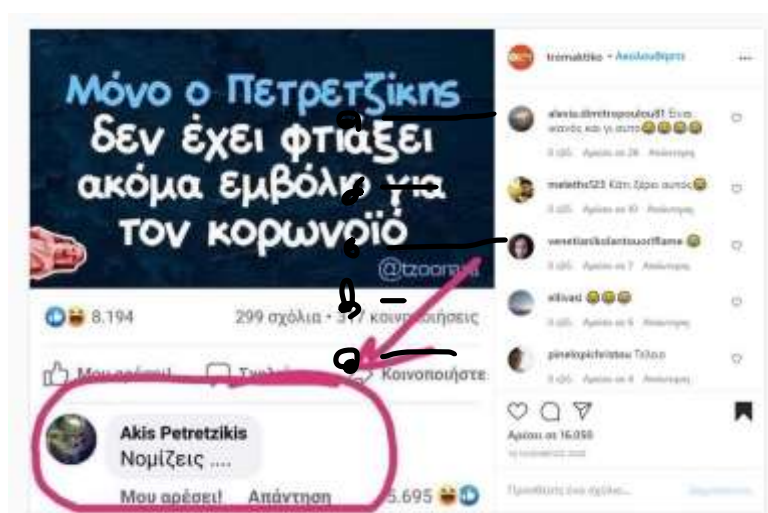
Το πιο δραστικό μέτρο που λήφθηκε για τη διαχείριση της πανδημίας βέβαια ήταν ο εμβολιασμός. Η συζήτηση γύρω από την προσπάθεια παρασκευής ενός εμβολίου που θα βοηθούσε να τιθασευτεί ο ιός, σχολιάστηκε καυστικά μέσα από μιμίδια. Η αγωνία για την επάνοδο στην 'κανονικότητα' που ευαγγελιζόταν η δημιουργία εμβολίου αποδόθηκε στα μιμίδια με την παρασκευή του από τον γνωστό ήρωα τηλεοπτικής σειράς *Magnum*, που ήταν ιδιαίτερα ευρηματικός.



Σχολιάστηκε λοιπόν έντονα η προσδοκία παραγωγής ενός τέτοιου εμβολίου που θα λύτρωνε την ανθρωπότητα από τη μάστιγα της πανδημίας και θα έδινε ελπίδα, καθώς και η παραγωγή του από διαφορετικές εταιρείες.



Μάλιστα το γεγονός ότι τόσες φαρμακευτικές βιομηχανίες παρήγαγαν εμβόλια σχολιάστηκε καθ' υπερβολήν με μιμίδια όπως:



Στη 'μάχη' για την παρότρυνση των πολιτών να εμβολιαστούν μπήκαν τα πρόσωπα που συνδέθηκαν με τη διαχείριση της πανδημίας, οι οποίοι εμβολιάστηκαν πρώτοι ώστε να αποτελέσουν παράδειγμα προς μίμηση. Αντίστοιχα, στη διαδικασία αυτή συμμετείχαν πολιτικά πρόσωπα από όλους

τους χώρους, με σκοπό ο/η καθένας/καθεμία να πείσει με τον εμβολιασμό του/της το μέρος του πληθυσμού που επρόσκειτο φιλικά προς τον πολιτικό χώρο που εκπροσωπούσε.

Αυτή η πρακτική επέφερε τη δημιουργία ποικίλων μιμίδων που χρησιμοποιούσαν το στιγμιότυπο του εμβολιασμού των προσώπων αυτών με διάφορους τρόπους. Επικράτησε μια σειρά μιμίδων που έδειχνε το ‘πριν’ και το ‘μετά’ των εμβολιασμένων πολιτικών προσώπων κάποτε επηρεασμένα από τις πολιτικές πεποιθήσεις των προσώπων αυτών, αλλά κυρίως αντιπαραβαλλόμενα με τη δημοφιλή κουλτούρα.



Ασφαλώς τελικά η διακωμώδηση αυτού του είδους διευρύνθηκε και πέρα των πολιτικών προσώπων και σε άλλα δημόσια πρόσωπα (όπως οι δύο τραγουδίστριες στα ακόλουθα μιμίδια, που μετά το εμβόλιο ‘σοβαρευτηκαν’), καθώς και στην πρώτη γυναίκα που εμβολιάστηκε στο Ηνωμένο βασίλειο, η οποία, σύμφωνα με το αντίστοιχο μιμίδιο, ‘ξανάνιωσε’.



Ένα όμως περιστατικό εμβολιασμού διακωμωδήθηκε κατά παρόμοιο τρόπο αποτελώντας μάλλον μια περίπτωση κουτσομπολιού⁷² εφόσον δεν σχολιάζεται η επαγγελματική δράση του προσώπου, αλλά τα ρούχα που φοράει. Συγκεκριμένα σχολιάστηκε η φαιά απόχρωση της φανέλας που φορούσε ο λοιμωξιολόγος Σωτήρης Τσιόδρας κατά τον εμβολιασμό του. Σε αυτή την περίπτωση το απεικονιζόμενο πρόσωπο απομονώθηκε από το context της φωτογραφίας και επανατοποθετήθηκε με τη χρήση προγραμμάτων επεξεργασίας εικόνων σε πολλά άλλα, δίνοντας νέες διαστάσεις στο συμβάν.



⁷² Βλ. σχετικά Κούζας (2019: 181-218).

Η ομάδα των μιμιδίων αυτού του περιεχομένου έλαβε την εμική ονομασία «Φανέλα του Τσιόδρα σε 'νέες' περιπέτειες». Ενδεχομένως μέσω της διακωμώδησης αυτού του γεγονότος να υπονοούνταν ένας εκνευρισμός για τον εμβολιασμό πολιτικών και άλλων σημαινόντων προσώπων, πριν τον ευρύ εμβολιασμό του πληθυσμού ή ίσως και η αντίθεση προς τον εμβολιασμό εν γένει, πράγμα που αναφέρει σαφώς το ακόλουθο μιμίδιο που αναρτήθηκε την ίδια χρονική περίοδο.



Όσον αφορά τη μορφολογική εξέλιξη των μιμιδίων, φαίνεται ότι η οπτικοποίηση (Bronner, 2009: 21-66) που χαρακτηρίζει το περιβάλλον του διαδικτύου έχει υποχωρήσει σε σχέση με την προτίμηση σε σύντομα κείμενα. Προτιμάται δηλαδή το μήνυμα να μεταφέρεται με κείμενο που το αποδίδει ρητά και όχι τόσο με μια εικόνα που ενδέχεται να είναι δυσερμήνευτη ή μπορεί να λάβει πολλαπλές ερμηνείες. Ταυτόχρονα, η λειτουργία της εικόνας είναι αισθητή και πολλές φορές γίνεται το μέσον με το οποίο το μήνυμα που επιδιώκεται να μεταφερθεί από το μιμίδιο αποδίδεται ακόμα πιο έντονα. Εκείνες οι εικόνες όμως που επιτυγχάνουν να μεταφέρουν το επιθυμητό μήνυμα χωρίς τη συνοδεία κειμένου, είναι κυρίως στιγμιότυπα απαθανατισμένα από το ίδιο το συμβάν που επιδιώκεται να σχολιαστεί. Δηλαδή, η περιγραφή της 'φανέλας' του Τσιόδρα ίσως να μην αποτελούσε τόσο πετυχημένο μιμίδιο, όσο το απομονωμένο στιγμιότυπο που απεικονίζει ακριβώς αυτό που επιδιώκεται να σχολιαστεί. Αντίστοιχα, αν γινόταν χρήση μιας άλλης 'στόκ' εικόνας από το διαδίκτυο που απεικόνιζε κάτι συναφές, πάλι δεν θα δημιουργούσε ένα ιδιαίτερα επιτυχημένο μιμίδιο όσο η χρήση του στιγμιότυπου από το πραγματικό

γεγονός. Πολύ συχνά βέβαια τα μιμίδια περιλαμβάνουν κείμενο που συνοδεύεται από μια εικόνα, η οποία δε συνδέεται άμεσα με το θέμα του μηνύματος και που δε θα μπορούσε, χωρίς το μήνυμα αυτό, να συνδεθεί νοηματικά με το θέμα του μηνύματος.

Η εικόνα λοιπόν συχνά λειτουργεί ως λόγος, εφόσον ούτως ή άλλως η εικόνα τόσο με την κοινή έννοια του όρου όσο και με τη θεωρητική, είναι ένα εργαλείο επικοινωνίας. Είναι ένα σημείο, που εκφράζει ιδέες μέσω μιας δυναμικής διαδικασίας επαγωγής και ερμηνείας. Όπως επισημαίνει ο *Roland Barthes* στον “Φωτεινό Θάλαμο” (2008) οι καταγεγραμμένες εικόνες μοιάζουν πολύ συχνά σε αυτό που αναπαριστούν. Η φωτογραφία, όπως το βίντεο και η ταινία, θεωρούνται εικόνες που μοιάζουν τέλεια με αυτό που απεικονίζουν, είναι δηλαδή ‘καθαρές’ εικόνες. Οι κατασκευασμένες εικόνες μιμούνται ένα μοντέλο. Άρα στόχος τους είναι να μιμηθούν όσο γίνεται πιο τέλεια ώστε να γίνουν «εικονικές» και να δίνουν την ψευδαίσθηση της πραγματικότητας χωρίς όμως να είναι πραγματικές (Joly, 2006: 31).

Η μορφή ενός μιμιδίου μπορεί να είναι μια αποθηκευμένη στο διαδίκτυο εικόνα, ή μια εικόνα από τη λαϊκή (popular- pop) κουλτούρα⁷³. Στα μιμίδια που μελετήθηκαν στην παρούσα έρευνα, πολλές εικόνες είναι πράγματι στοκ εικόνες από το διαδίκτυο, οι οποίες εξυπηρετούν τα λεγόμενα της λεζάντας και ταιριάζουν με αυτή.

Κράτα απόσταση 2 μέτρα



⁷³ Για τη διάκριση και τα χαρακτηριστικά του λαϊκού (folk) πολιτισμού και του δημοφιλούς (popular) βλ. ενδεικτικά Foote (2007: 27-38). Για τον τρόπο που ενσωματώνεται το «λαϊκό» («popular») στο θεωρητικό λόγο της ελληνικής λαογραφίας, βλ. Αυδίκος (2009: 316-343).

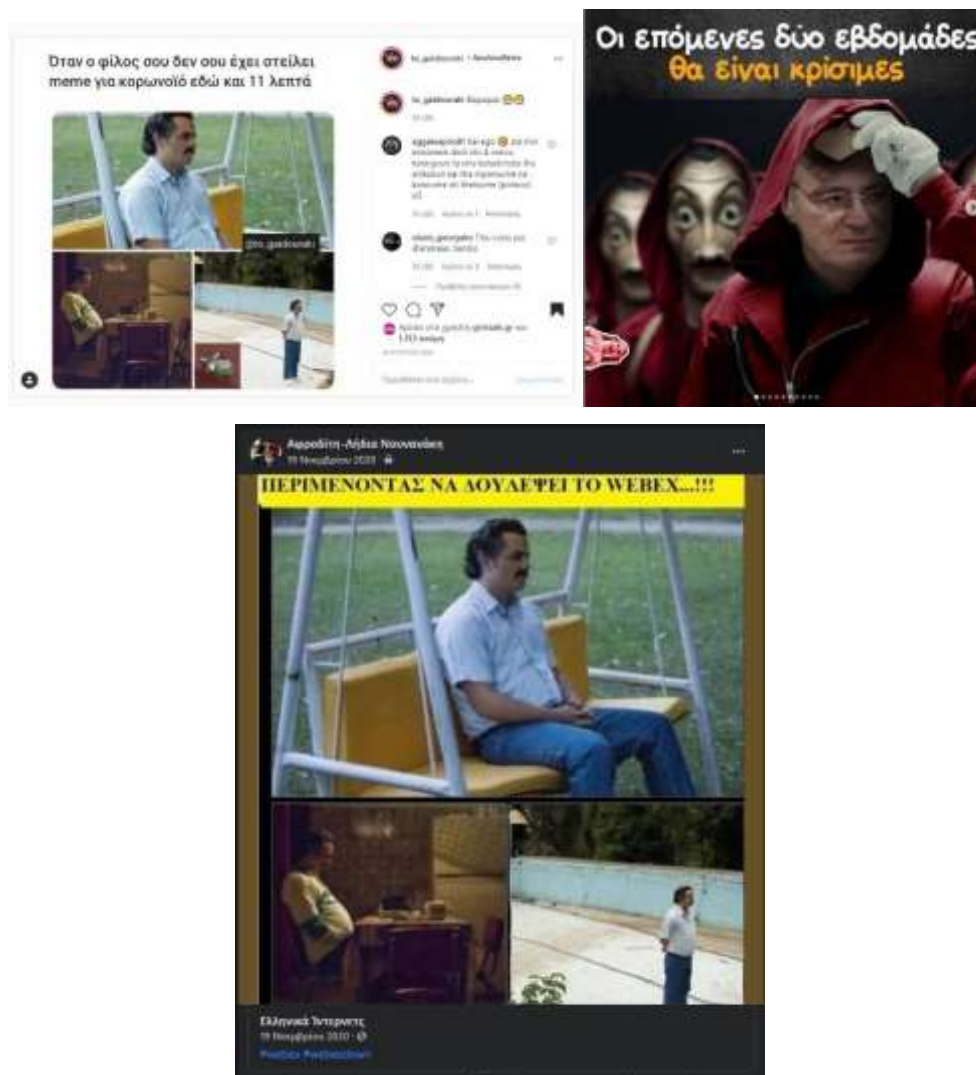
Ωστόσο εντοπίζονται και πάρα πολλά μιμίδια τα οποία αξιοποιούν με τον ίδιο τρόπο εικόνες από τη δημοφιλή κουλτούρα. Εικόνες από κινηματογραφικές ταινίες (ελληνικές και ξένες), αλλά και από τηλεοπτικές σειρές απομονώνονται για τη δημιουργία μιμιδίων. Τα στοιχεία της δημοφιλούς κουλτούρας που αξιοποιούνται ωστόσο είναι εκείνα που προβάλλονται κυρίως από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης την εκάστοτε περίοδο. Έτσι, κατά τη διάρκεια της πανδημίας αξιοποιούνται έντονα τηλεοπτικές σειρές που προβάλλονται σε επανάληψη καθημερινά και σε ώρες μάλιστα υψηλής τηλεθέασης, όπως είναι η σειρά 'Κωνσταντίνου και Ελένης' που προβαλλόταν καθημερινά σε επανάληψη μεσημεριανές ώρες.



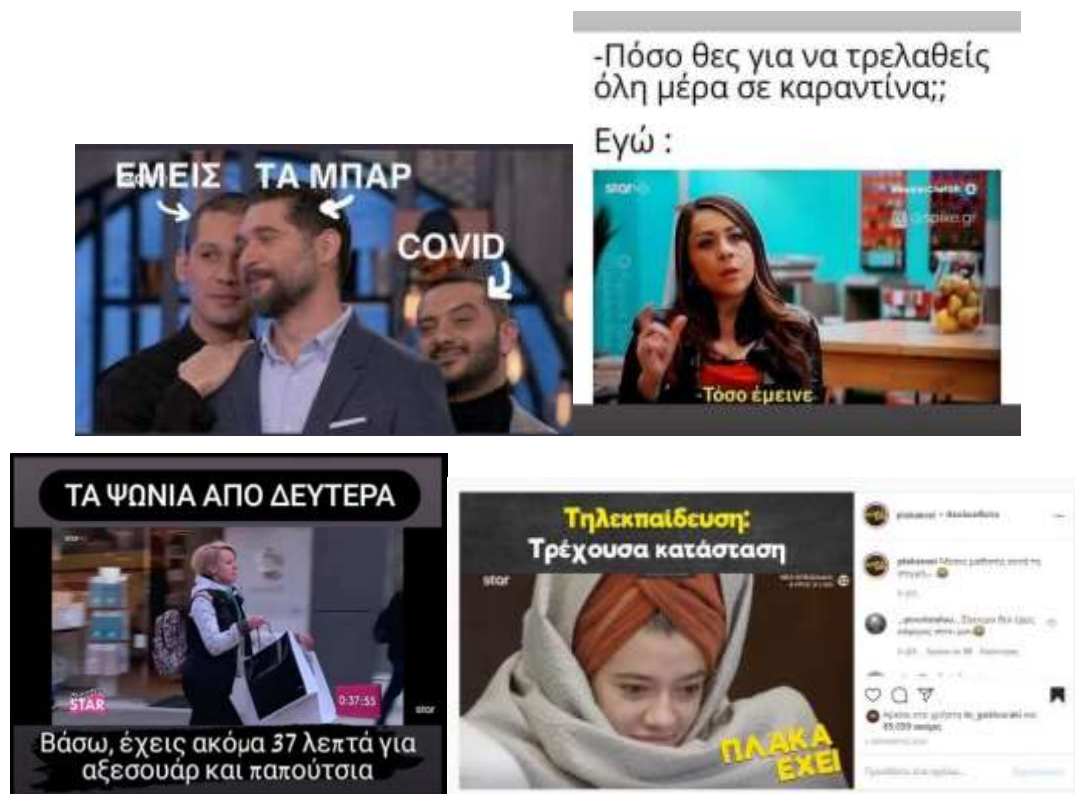
Αλλά και σειρές που προβάλλονται σε συνδρομητικά κανάλια και είναι ιδιαίτερα δημοφιλή. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η σειρά Casa de Papel (Η τέλεια ληστεία⁷⁴) και η σειρά Narcos⁷⁵, στιγμιότυπα των οποίων αξιοποιούνται έντονα σε μιμίδια, όπως τα παραδείγματα που ακολουθούν:

⁷⁴ Σχετικά με την τηλεοπτική σειρά βλ. <https://www.netflix.com/gr/title/80192098>

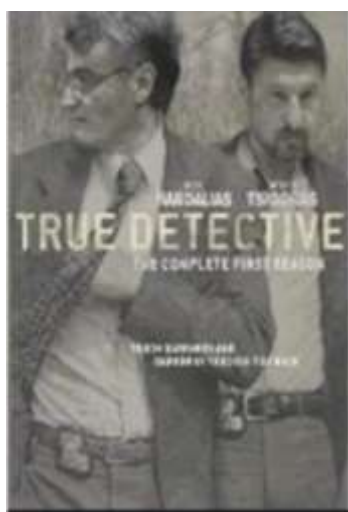
⁷⁵ Σχετικά με την τηλεοπτική σειρά βλ. <https://www.netflix.com/gr/title/80025172>



Αντίστοιχα αξιοποιήθηκαν και στιγμιότυπα από τηλεοπτικά παιχνίδια που προβάλλονταν και τα οποία, ειδικά στην περίοδο του εγκλεισμού, είχαν πολύ μεγάλη τηλεθέαση, καθώς αποτελούσαν βασικό τρόπο ψυχαγωγίας για πολλούς ανθρώπους. Έτσι εντοπίζονται πάμπολα μιμίδια από την εκπομπή μαγειρικής MasterChef, την εκπομπή Greece's Next Top model, αλλά και την εκπομπή Shopping Star που προβαλλόταν καθημερινά το μεσημέρι. Τα στιγμιότυπα που αξιοποιούνται δεν έχουν σχέση με την εκπομπή, επιλέγονται κάποτε χαρακτηριστικά πρόσωπα από αυτές, απλά γιατί ταιριάζουν στο μήνυμα της λεζάντας.



Συχνά κυκλοφορούν στιγμιότυπα με τις μορφές των πρωταγωνιστών πολιτικών προσώπων και των γιατρών, που έγιναν 'τα πρόσωπα' της αντιμετώπισης της πανδημίας. Έτσι εμφανίζονται τα πρόσωπα του Νίκου Χαρδαλιά και Σωτήρη Τσιόδρα σε μιμίδια που έχουν αντικαταστήσει τους πρωταγωνιστές Matthew McConaughey και Woody Harrelson της τηλεοπτικής σειράς True Detective (2013-2019).



Οι περισσότερες εικόνες όμως που χρησιμοποιήθηκαν στη δημιουργία μιμιδίων για την πανδημία αποτελούν μέρος της 'pop' κουλτούρας. Οι εικόνες

αυτές που προέρχονται από τη δημοφιλή κουλτούρα συνδυάζονται με μια νέα λεξάντα ή φράση, συνιστώντας ένα νέο διακειμενικό είδος με καινούργιο περιεχόμενο και νόημα (Dynei, 2021: 180). Έτσι, για παράδειγμα, με αφορμή την απαγόρευση της κυκλοφορίας κατά τις νυχτερινές ώρες ο ιός παραλληλίζεται με τα Gremlins από την κινηματογραφική ταινία του 1984, τα οποία γίνονταν επικίνδυνα αν κάποιος τα τάιζε μετά τα μεσάνυχτα ή οι ακραίες συνθήκες που προκαλεί η πανδημία θυμίζουν τις επικίνδυνες ‘πίστες’ που κλήθηκαν να παίξουν οι χαρακτήρες της κινηματογραφικής ταινίας Jumanji (1995).



Έτσι, συχνά τα μιμίδια περιλαμβάνουν κείμενο που συνοδεύεται από μια εικόνα, η οποία δε συνδέεται με το θέμα του μηνύματος και που δε θα μπορούσε, χωρίς το μήνυμα αυτό, να συνδεθεί νοηματικά με το θέμα του μηνύματος. Όπως συμβαίνει στο παρακάτω μιμίδιο με την απεικόνιση της Kim Kardashian να απολαμβάνει το ποτό της η οποία, χωρίς το μήνυμα που τη συνοδεύει, δε σχετίζεται καθόλου με τις συγκυρίες της πανδημίας.



Οι εικόνες που επιλέγονται να συνοδέψουν το μήνυμα του μιμιδίου είναι:

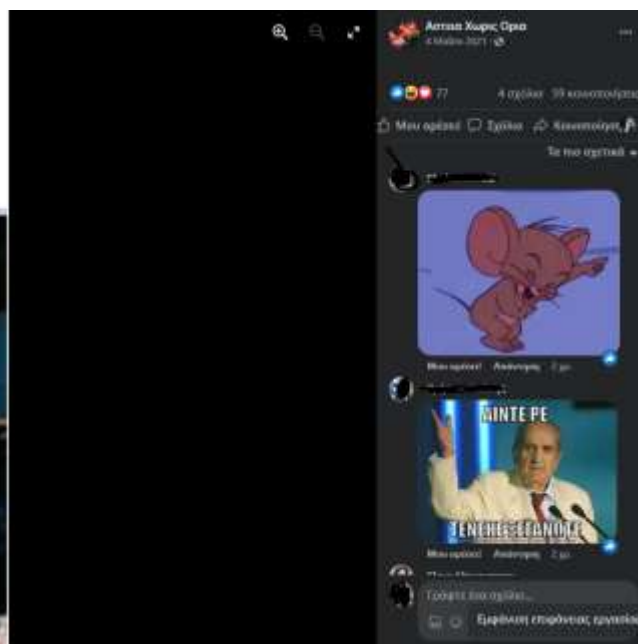
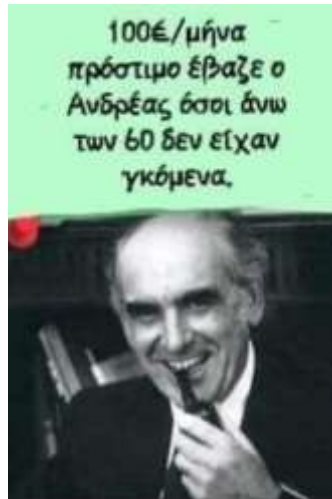
1) σκίτσα (σε μικρότερη έκταση), όπως αυτό με τη γυναίκα που έβγαλε λέπια επειδή εμβολιάστηκε με εκείνο το εμβόλιο που ήγειρε αρκετές αντιδράσεις σχετικά με τις παρενέργειές του.



2) διάφορες φωτογραφίες που κυκλοφορούν στο διαδίκτυο και ενσωματώνονται στα μιμίδια επειδή ταιριάζουν στο θέμα, όπως η παρακάτω με το στιγμιότυπο από την παραλία στην ίδια εικόνα.



3) κάποιες φωτογραφίες παλαιότερων πολιτικών προσώπων (π.χ. Ανδρέας Παπανδρέου, Στέλιος Παπαθεμελής) που συνταιριάζονται με το μήνυμα το οποίο συνήθως αναφέρεται σε μια παλιότερη καλύτερη εποχή.



4) διάφορες εικόνες στις οποίες έχει γίνει κάποια παρέμβαση ώστε να συνδεθούν με το θέμα που σχολιάζει το εκάστοτε μιμίδιο, όπως φαίνεται στο μιμίδιο με την παραποιημένη *Κραυγή* του Munch (1893), στην οποία έχει προστεθεί ένας υγειονομικός να παίρνει δείγμα από τον 'κραυγάζοντα' για τη διεξαγωγή COVID-test ή στην προσθήκη μασκών στα πρόσωπα των συμμαθητριών της Πετροβασίλη από την κινηματογραφική ταινία *Χτυποκάρδια* στο *θρανίο* του 1963.



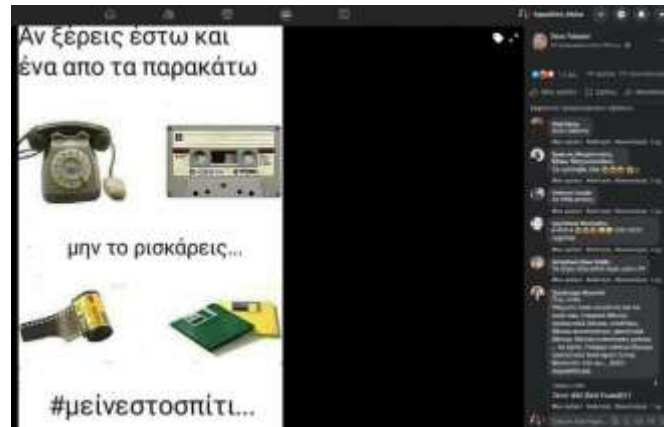
5) στιγμιότυπα της διεθνούς και εγχώριας πολιτικής σκηνής, όπως είναι το ατυχές στιγμιότυπο που απθανάτισε ο φωτογραφικός φακός με τον πρωθυπουργό της Αγγλίας, το οποίο συνδέθηκε με μια υποτιθέμενη και ανυπόστατη παρενέργεια του εμβολίου για να σχολιάσει το περιεχόμενο της φωτογραφίας.



Όπως και να έχει, η εικόνα, σε συνδυασμό με μια νέα λεζάντα ή μια φράση, αποτελεί διακειμενικό στοιχείο⁷⁶. Έχει ιδιαίτερη αξία να γίνει αναφορά στο σημείο αυτό στον τρόπο ‘εντοπισμού’ και προσδιορισμού των λεγόμενων ‘ευπαθών ομάδων’ μέσα από τα μιμίδια που αξιοποιούν εικόνες. Σε πολλά μιμίδια προβάλλεται ένα στοιχείο της δημοφιλούς κουλτούρας παρελθόντων

⁷⁶ Σχετικά με τη λειτουργία της εικόνας στα μιμίδια, βλ. και Dynel (2016: 660-688). Smith (2019: 303-319). Wiggins & Bowers (2015: 1886-1906).

εποχών, το οποίο, εάν κάποιος/α αναγνώριζε, θεωρούνταν μεγάλος σε ηλικία, άρα και ευπαθής ομάδα. Έτσι, στη συγκυρία της πανδημίας του κορονοϊού προβάλλονται αντικείμενα, αλλά και στοιχεία της ποπ κουλτούρας, όπως για παράδειγμα παλαιότερες τηλεοπτικές σειρές, που χρησιμοποιήθηκαν ως 'μέτρο' ευπάθειας της ομάδας που τα αναγνωρίζει.



Αν ξέρεις τι είναι αυτό, τότε είσαι σίγουρα στις ευπαθείς ομάδες



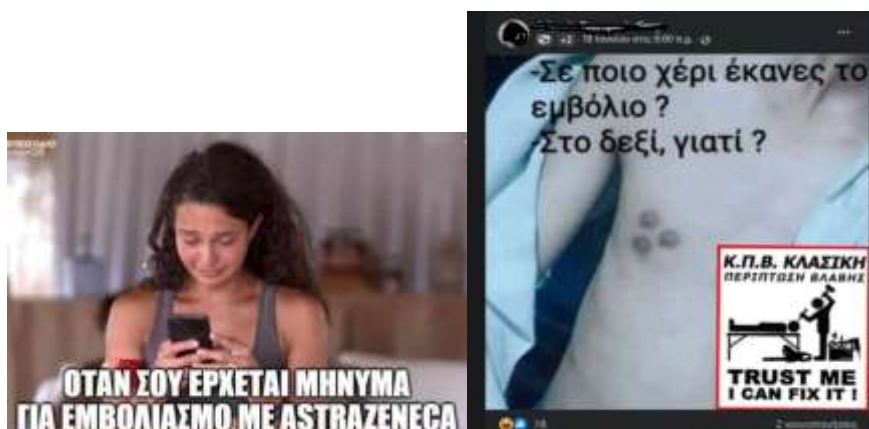
Για να επανέλθουμε στην ανάλυση της θεραπείας των εμβολίων, η διαδικασία του υποχρεωτικού εμβολιασμού χώριζε τους πολίτες ανά ηλικιακή ομάδα, αλλά και χορήγηση των διαφορετικών εμβολίων σε κάθε τέτοια. Η διαδικασία αυτή προβλημάτισε και φόβισε τους πολίτες και επομένως σχολιάστηκε έντονα μέσα από μιμίδια.



ΠΩΣ ΚΟΙΤΑΣ ΟΣΟΥΣ ΕΚΑΝΑΝ ΑΣΤΡΑ ΖΕΝΕΚΑ
ΟΤΑΝ ΕΣΥ ΕΧΕΙΣ ΚΑΝΕΙ ΠΟΛΙΤΕΡ

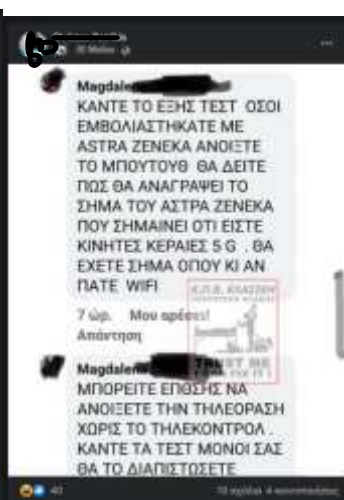
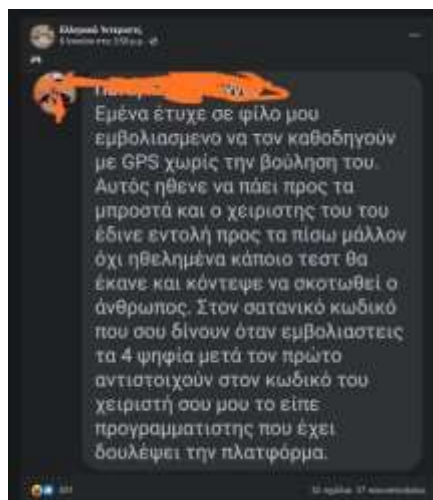
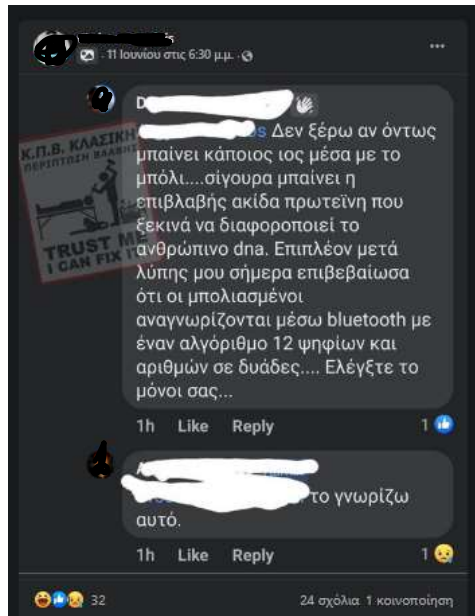


Το κεντρικό όμως ζήτημα αποτέλεσαν οι παρενέργειες των εμβολίων, αλλά και το τι περιείχαν αυτά. Έτσι, συζήτηση ανοίχτηκε στην κοινωνία για την επικινδυνότητα χρήσης ενός τόσο νέου φαρμάκου.

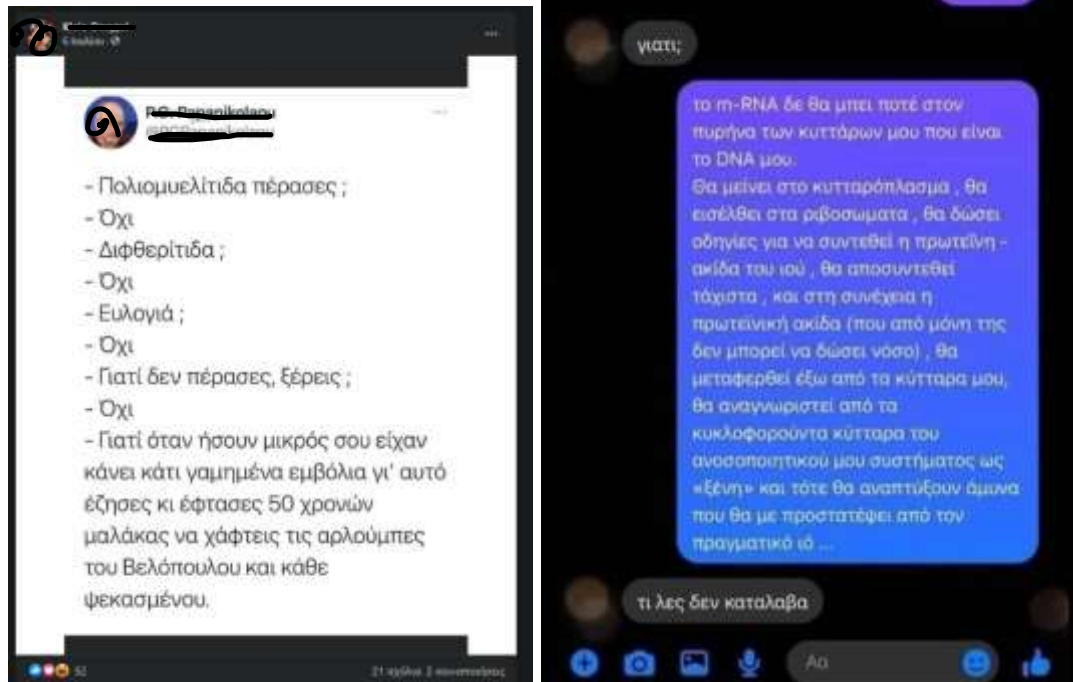


Το εμβόλιο και ο υποχρεωτικός εμβολιασμός ενίσχυσαν έντονα το αίσθημα της στέρησης της ατομικής ελευθερίας, της αυτοδιάθεσης, αλλά και την

πίστη ότι ο πληθυσμός γίνεται κομμάτι του κοινωνικού και επιστημονικού πειράματος χωρίς ξεκάθαρα χαρακτηριστικά. Έτσι σειρά συνωμοσιολογικών ερμηνειών ακολούθησαν το συγκεκριμένο εγχείρημα, οι οποίες σχολιάστηκαν περιπαιχτικά μέσα από σχετικά μιμίδια.



Με αντίστοιχο τρόπο, ως άμεση μετατροπή σε μιμίδιο, εμφανίζονται και απαντήσεις σχετικά με την παραφιλολογία γύρω από τον ιό και το εμβόλιο. Αυτές φαίνεται ότι μετατρέπονται σε μιμίδια ακριβώς επειδή προάγουν ορθολογικές απαντήσεις, που όχι απλά αντικρούουν τα επιχειρήματα των 'αρνητών', αλλά τα αποδυναμώνουν πλήρως. Τέτοια σχόλια γίνονται μιμίδια ως 'επιβράβευση' του περιεχόμενου της.



Γίνεται φανερό ότι διάφορες αναρτήσεις ή σχόλια χρηστών/ριών του διαδικτύου που διατυπώνουν θεωρίες συνωμοσίας ως προσωπικές απόψεις ή τις υποστηρίζουν ως αληθινές, μεταδίδονται και αναδημοσιεύονται ως μιμίδια από τους/τις χρήστες/ριες, που δεν πιστεύουν ότι αυτές οι θεωρίες είναι αληθινές. Η δημιουργία μιμιδίου με τη δημοσίευση θέματος συνωμιλίας που φαίνεται «άξιο» να γίνει μιμίδιο, ή απλώς ένα σχόλιο που κάποιος/α χρήστης/ρια έκανε σε κάποια ανάρτηση κάπου στο διαδίκτυο, έχει γίνει μια ευρέως διαδεδομένη πρακτική. Τις περισσότερες φορές τα ονόματα και τα avatar των χρηστών/ριών σβήνονται ή καλύπτονται, έτσι ώστε κανείς να μην στιγματίζεται για τις απόψεις του, αλλά τίποτα άλλο δε φαίνεται να λογοκρίνεται (Kakampoura & Nounanaki, 2022: 68). Η άμεση παράθεση αναρτήσεων από χρήστες/ριες υπό τη μορφή μιμιδίων λοιπόν εφαρμόστηκε ιδιαίτερα στην περίπτωση συνωμοσιολογικών σχολίων σχετικά με τη πανδημία. Η μετατροπή βέβαια αυτού του είδους των αναρτήσεων σε μιμίδια είναι ο πιο άμεσος τρόπος έκφρασης αντίθεσης των απόψεων που εκφράζονται σε αυτές τις συνωμιλίες

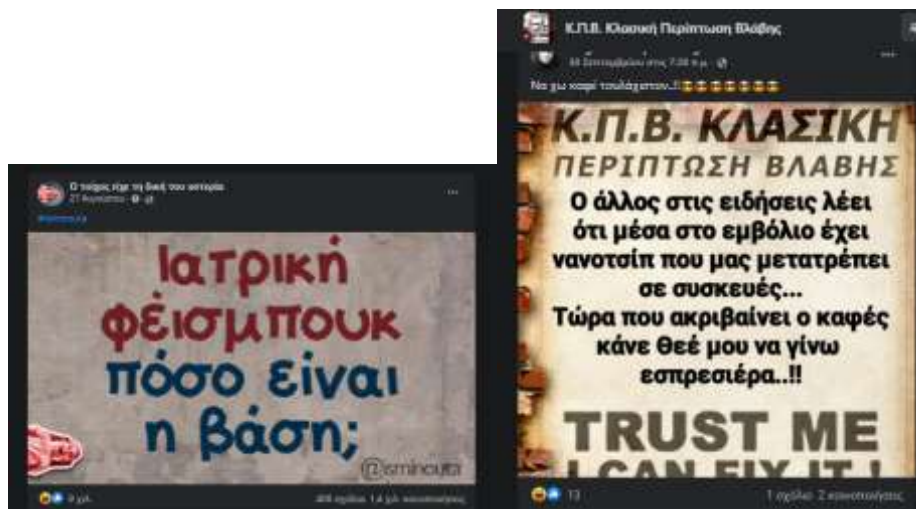
και τα σχόλια (Kakampoura & Nounanaki, 2022: 69), αλλά και ο πιο απροκάλυπτος τρόπος διακωμώδησής της.

Η παραφιλολογία γύρω από τις ‘παρενέργειες’ του εμβολίου έλαβε διαστάσεις, φτάνοντας στη γνωστή πεποίθηση ότι περιέχει ‘τσιπ’ για να ελέγχει τον άνθρωπο ή στη συζήτηση περί αλλαγής της σύστασης του DNA. Αυτή η ερμηνεία έδωσε μεγάλη ώθηση στη δημιουργία μιμιδίων που διακωμωδούν αυτή την ψευδο-επιστημονική θεωρία.





Είναι προφανές ότι ο άνθρωπος επιδιώκει να ερμηνεύσει με κατανοητό τρόπο με βάση τις γνώσεις και την ιδεολογία του όσα γύρω του τον τρομάζουν. Ελλείψει ιατρικών γνώσεων η πλειοψηφία των πολιτών αισθάνθηκε μεγάλη ανασφάλεια στη δεδομένη συνθήκη, διότι αδυνατούσε να κατανοήσει τι είναι αυτό που συμβαίνει. Αυτή δε η ανασφάλεια και η αβεβαιότητα προκύπτουν από το αίσθημα ανικανότητας ελέγχου των οικείων, αλλά και των ευρύτερων, καταστάσεων (Bauman, 2007: 170-171). Για να κατανοήσει ο άνθρωπος τον 'πραγματικό' κόσμο, τον 'ερμηνεύει' βάσει δικτύου συμβολικών αναπαραστάσεων που κατασκευάζει και μεταφέρει μέσω της κοινωνικής μάθησης (Elias, 2010, πρβλ. Κωνσταντοπούλου, 2011: 15). Η αναζήτηση λοιπόν ερμηνειών είναι μια από τις πρώτες αντιδράσεις σε στιγμές κρίσης (Fine & Ellis, 2010: 51-53). Ωστόσο η διατήρηση μιας ψυχραιμής αντιμετώπισης της 'απειλής' δεν είναι πάντα εύκολη ή αυτονόητη υπόθεση. Έτσι πολύ σύντομα ξεπήδησαν ποικίλες θεωρίες συννομωσίας, οι οποίες βέβαια δεν άφησαν τη θεματολογία των μιμιδίων ανεπηρέαστη.

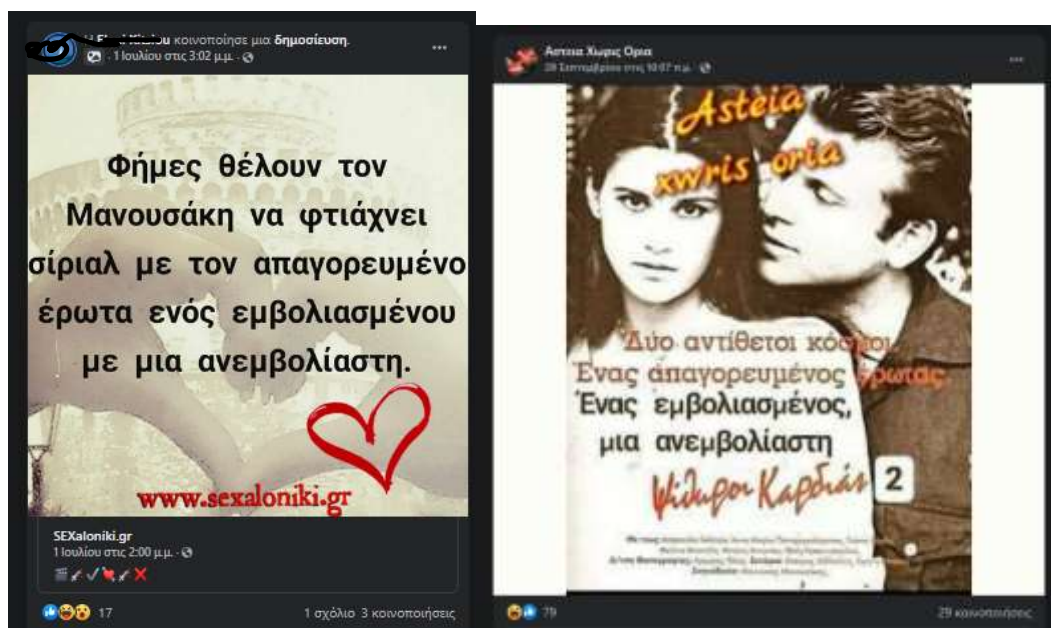


Είναι γεγονός ότι η υποχρεωτικότητα του εμβολιασμού δίχασε τους πολίτες εντείνοντας την πόλωση σχετικά με τη διαχείριση της κατάστασης. Ίσως η τόσο έντονη πόλωση να αποτέλεσε και έναν τρόπο εκτόνωσης της ευρύτερης δυσφορίας που αισθάνθηκαν όλα τα μέλη της κοινωνίας. Ωστόσο δεν υπεισήλθαν όλοι και όλες σε βαθιά ανάλυση των λόγων που τους/τις προξένησαν δυσφορία όσον αφορά τη διαχείριση της πανδημίας. Επιλέχθηκε περισσότερο ο σχολιασμός μερικών ζητημάτων, όπως η υποχρεωτικότητα και

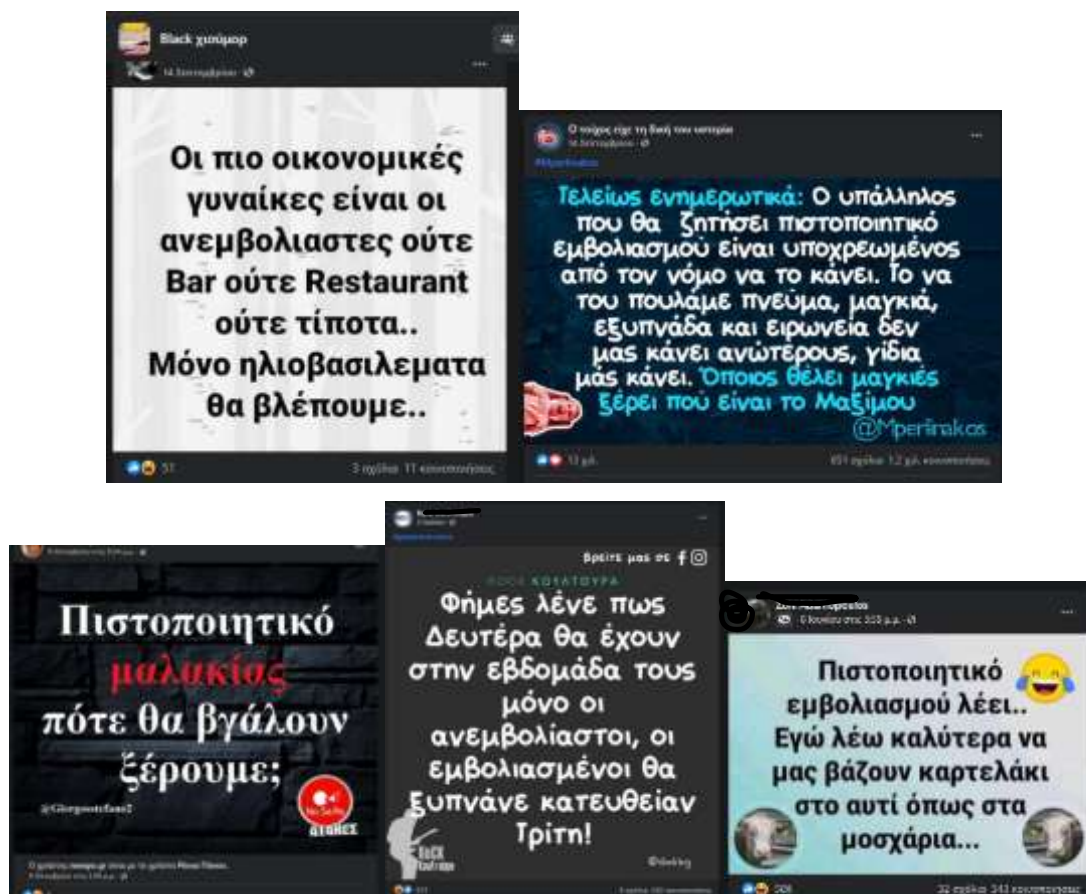
η αποτελεσματικότητα του εμβολιασμού, η χρήση μάσκας ή η επιθετική στάση απέναντι στον άλλο πολίτη που έχει διαφορετική άποψη σχετικά με το ζήτημα του εμβολιασμού και λιγότερο η αναζήτηση πολιτικής ευθύνης και των πολιτικών επιλογών (στη στελέχωση των νοσοκομείων, στην αύξηση των ΜΕΘ, στην ενίσχυση των χιλιάδων ανέργων, κ.λπ.) που είχαν αρνητικές συνέπειες ή ακόμα έθεσαν σε κίνδυνο ιδιαίτερα τους πιο ευάλωτους κατοίκους της χώρας.



Εμβολιασμένοι και ανεμβολίαστοι λοιπόν αποτέλεσαν τα δύο 'στρατόπεδα' στα οποία τοποθετούνταν όσοι επέλεγαν την εναρμόνιση ή την 'αντίσταση' στο μέτρο. Και αυτός ο διαχωρισμός υπήρξε τόσο έντονος που δημιούργησε μεγάλες προστριβές που αποτυπώθηκαν φυσικά και σε μιμίδια.



Η ένταση ενισχύθηκε με την αναγκαστική επίδειξη των πιστοποιητικών εμβολιασμού, τις ελευθερίες που δίνονταν στους εμβολιασμένους και τον αποκλεισμό από κάθε δραστηριότητα των ανεμβολίαστων, που έπειτα αντικαταστάθηκε με περιορισμένες ελευθερίες μόνο με την επίδειξη αρνητικού τεστ.



Τα πιστοποιητικά εμβολιασμού, η χρήση τους και ιδιαίτερα η επίδειξή τους στα καταστήματα σχολιάστηκε επίσης από μιμίδια.



Τα κείμενα των μιμιδίων



Τα μιμίδια ως είδος αποτελούν μέσο έκφρασης των χρηστών/ριών του διαδικτύου, οι οποίοι/ες αποτελούν ομάδα, με βάση και τον ορισμό του αμερικανού λαογράφου Alan Dundes (1980: 6). Ως επικοινωνιακά μέσα προάγουν και έναν ιδιότυπο τρόπο έκφρασης που είναι αναγνωρίσιμος από τα μέλη της ομάδας αυτής (Foote, 2007: 27). Έτσι συχνά οικείες, δημοφιλείς εκφράσεις ενσωματώνονται στο λόγο των μιμιδίων και της παρούσας θεματολογίας (Wiggins & Bowers, 2015: 1892-1893) (όπως είναι π.χ. *ιασο κοκλα, με ΠΑΣΟΚ θα..., ενός λεπτού σιγή για..., ...ήρεμα ρωτάω, ...για έναν/μια φίλο/φίλη ρωτάω, κοιμηθείτε δε θα στείλει..., ο θεός με φύλαξε και...*).



Έτσι, ατάκες και γνωστά φραστικά σχήματα από την καθημερινή ζωή που είναι επηρεασμένα ή που πηγάζουν κυρίως από τη δημοφιλή κουλτούρα του 20ού-21ου αιώνα ενσωματώνονται στα μιμίδια. Παρατηρείται μία προσαρμογή όψεων της δημοφιλούς κουλτούρας στα κοινωνικά θέματα που αναδείχθηκαν κατά την πανδημία και σχολιάστηκαν μέσω των μιμιδίων. Για παράδειγμα η ατάκα «στάσου, μύγδαλα» από την κινηματογραφική ταινία «Κορίτσια στον Ήλιο» του 1968, έγινε «στάσου πρόστιμο», ή το τραγούδι «Santa Claus is coming to town», έγινε «Santa Claus is coming to lockdown» κ.ά.



Ωστόσο και η αντίστροφη κίνηση παρατηρήθηκε, δηλαδή φράσεις που επικράτησαν στον δημόσιο, πολιτικό λόγο της πανδημίας και των πρωτόγνωρων συνθηκών που προέκυψαν εξαιτίας της (π.χ. *οι επόμενες δύο εβδομάδες θα είναι κρίσιμες*, κ.ά.) να μετατρέπονται σε δημοφιλείς κωμικές φράσεις στον προφορικό, γραπτό λόγο, αλλά και στα μιμίδια, είτε το μήνυμα που προάγουν σχετίζεται με θέματα της πανδημίας είτε όχι (*βρέθηκα θετικός σε γαλακτομπούρεκο, πόσων χρόνων είσαι: είμαι αρνητής χρόνου*), όπως συμβαίνει σε αυτά που ακολουθούν:



Η παράφραση λαϊκών ρήσεων και η αλλαγή της σημασίας και της λειτουργίας τους στα μιμίδια δεν είναι μια καινούργια πρακτική. Η επισήμανση ότι ο λαός 'παίζει' με είδη του λόγου του, τα οποία έχουν μια χαρακτηριστική δομή και λειτουργία διατυπώθηκε ρητά με το παράδειγμα των παροιμιών.

Όπως επισημαίνει ο κορυφαίος παροιμιολόγος Wolfgang Mieder (1989: 4), στο σημαντικό βιβλίο του *American Proverbs. A study of text and context*: «Οι παροιμίες συνοψίζουν παραδοσιακές δηλώσεις αυταπόδεικτων αληθειών που κυκλοφορούν ανάμεσα στον λαό. Πιο αναλυτικά, οι παροιμίες είναι σύντομες, γενικά γνωστές προτάσεις του λαού που περιέχουν σοφία, αλήθειες, ηθική και παραδοσιακές αντιλήψεις σε μια μεταφορική, σταθερή και μνημονεύσιμη μορφή και παραδίδονται από γενιά σε γενιά⁷⁷». Σύμφωνα με τον Mieder (2004: 28), κάθε σκόπιμη παραλλαγή μίας παροιμίας, που προκύπτει με αλλαγή σε κάποιο από τα μέρη της, διαγραφή ή προσθήκη στοιχείου αποτελεί χαρακτηριστικό ενός υπο-είδους που έχει οριστεί ως αντι-παροιμία (anti-proverb)⁷⁸. Οι μελετητές των παροιμιών έχουν αποδεχθεί τον συγκεκριμένο όρο ως μια γενική περιγραφή πρωτότυπων αλλαγών και επιδράσεων στις λαϊκές παροιμίες, με σκοπό να προκαλέσουν έκπληξη. Οι αντι-παροιμίες λοιπόν, είναι οι σκόπιμες

⁷⁷ Στην ελληνική λαογραφία η παροιμία μελετήθηκε αρχικά από τον Νικόλαο Πολίτη, ο οποίος συνέθεσε συλλογή τεσσάρων τόμων από παροιμίες (1899-1902). Ο Στίλπων Κυριακίδης στο βιβλίο του *Ελληνική λαογραφία*, μέρος Α, *Μνημεία του λόγου*, (1965: 295), αναγνωρίζει τρία παροιμιακά είδη, τις παροιμίες, τις γνώμες ή γνωμικά και τις παροιμιώδεις εκφράσεις. Ο Γ. Μέγας στο βιβλίο του *Εισαγωγή εις την λαογραφίαν*, (1975) κάνει λόγο για παροιμίες που είναι μεταφορές, για γνώμες και για παροιμιώδεις εκφράσεις «αι οποίαι αντικαθιστούν δι' εικονικής εκφράσεως την κυριολεξίαν εν τω λόγω». Ενώ ο Δημήτριος Λουκάτος στη δική του *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, (1985: 123) αναφέρει ότι παροιμία είναι ο μικρός έμμετρος ή πεζός λόγος που διατυπώνει παραστατικά και συχνότατα αλληγορικά μια σοφή γνώμη, μια διαπίστωση, μια συμβουλή και που επαναλαμβάνεται στον καθημερινό λόγο ως επιχείρημα ή παράδειγμα.

Από τους σύγχρονους λαογράφους, ο Αριστείδης Δουλαβέρας στο βιβλίο του *Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος* (2010: 35) μελέτησε επισταμένως τις παροιμίες και τις περιγράφει ως δημιούργημα της πηγαίας λαϊκής παρατήρησης και βιοσοφίας. Στο «Λεξικό τής Νέας Ελληνικής Γλώσσας» τού Γ. Μπαμπινιώτη (2004: 1344) η παροιμία περιγράφεται ως εξής: παροιμία (η) (παροιμιών) 1. σύντομο λαϊκό απόφθεγμα (έμμετρο ή πεζό), που εκφράζει αλληγορικά ή σκωπτικά μια αλήθεια, που αποτελεί προϊόν μακρόχρονης πείρας και λέγεται για να παραδειγματίσει, να διδάξει ή για να σχολιάσει μια κατάσταση: ο γιός ακολούθησε το επάγγελμα τού πατέρα του- βλέπεις: «το μήλο κάτω από τη μηλιά θα πέσει» || όσο λιγότεροι θα συζητήσουμε, τόσο καλύτερα- «όπου λαλούν πολλοί κοκόροι. αργεί να ξημερώσει».

⁷⁸ Ο Μ. Αλεξιάδης (2015: 51-75) χρησιμοποιεί τον όρο *αντι-παροιμίες*, για να χαρακτηρίσει την τροποποίηση της μορφολογικής στερεοτυπίας που υφίστανται οι παροιμίες. Στον όρο αυτόν- απόδοση του διεθνούς όρου *anti-proverb*, τον οποίο εισήγαγε ο Γερμανός παροιμιολόγος Mieder (1993), συμπεριλαμβάνονται επίσης παροιμιακές εκφράσεις, αποφθέγματα, αρχαία και λαϊκά γνωμικά, χωρίς διάκριση σχολαστικών ειδολογικών διαφορών.

Η αντι-παροιμία δεν πρέπει να συγχέεται με τον πλατυσμό ή παραπλήρωμα της παροιμίας, που αποτελεί επαύξηση του κειμένου της, με σκοπό την πληρέστερη διατύπωσή της. Ιδιαίτερη σημασία έχει και το γεγονός ότι ο όρος αντί- στην προκειμένη περίπτωση δε χρησιμοποιήθηκε με την έννοια της αντίθεσης, αλλά με αυτή της αντικατάστασης. Δηλαδή οι αντιπαροιμίες δεν αντιτίθενται στις παροιμίες από τις οποίες προκύπτουν, όσο αντικαθιστούν τα νοήματά τους ή και το περιεχόμενό τους με κάτι πιο επίκαιρο.

τροποποιήσεις παραδεδομένων παροιμιακών ή γνωμικών κειμένων, που προκύπτουν με μικρές αλλαγές, διαγραφές ή προσθήκες νέων λέξεων στα κείμενα των ήδη γνωστών τέτοιων (Mieder, 1993: 3). Οι αντι-παροιμίες μπορούν εύκολα να γίνουν επικοινωνιακά εργαλεία, μόνο εάν οι αυθεντικές παροιμίες, όπου έχουν βασιστεί, είναι γνωστές στο ευρύ κοινό. Σε αντίθετη περίπτωση, δεν μπορεί να λειτουργήσει αποτελεσματικά η καινοτόμος αυτή στρατηγική επικοινωνίας (Αλεξιάδης, 2015: 51-75). Ο χαρακτήρας τους ωστόσο, είναι εφήμερος, αποδεικνύουν όμως ότι η παροιμία δεν είναι μια κοινότυπη εικόνα ή μια νεκρή μεταφορά αλλά ένα ζωντανό στοιχείο της γλώσσας μας, με μεγάλες δυνατότητες ευελιξίας.

Όπως οι αντι-παροιμίες λοιπόν, έτσι και τα μιμίδια φέρουν ένα κεντρικό χαρακτηριστικό: σχολιάζουν την επικαιρότητα και συνδέονται συνήθως με το απόλυτα εφήμερο και στιγμιαίο ώστε σε επόμενο χρόνο, εκτός του συγκυριακού πλαισίου που προξενεί τη δημιουργία και των δύο αυτών ειδών, δεν βγάζουν κάποιο συγκεκριμένο νόημα ή βγάζουν κάτι διαφορετικό. Στα ακόλουθα παραδείγματα γίνεται φανερό ότι πολλές φορές τα μιμίδια είναι τόσο έντονα συνδεδεμένα με την επικαιρότητα, ώστε όταν κανείς έρχεται σε επαφή μαζί τους σε μεταγενέστερο χρόνο μετά το γεγονός που σχολιάζεται σε αυτά, μπορεί να μην καταλάβει το νόημά τους. Μπορεί να το καταλάβει μόνο αν θυμάται το γεγονός που σχολίαζαν, όταν ήταν επίκαιρες. Το ίδιο ακριβώς που συμβαίνει με τις αντιπαροιμίες, που και αυτές έχουν πρόσκαιρο χαρακτήρα και δεν γίνονται απόλυτα κατανοητές σε δεύτερο χρόνο. Αν λοιπόν κάποιος/α χρήστης/τρια του διαδικτύου συναντήσει τα ακόλουθα μιμίδια σε δεύτερο χρόνο, δεν είναι βέβαιο ότι θα καταλάβει πως αναφέρονται στην περίοδο της πανδημίας ή ποιο ακριβώς γεγονός σχολιάζουν. Όπως συμβαίνει στο πρώτο μιμίδιο που ακολουθεί, από το οποίο δύσκολα προκύπτει ότι ο χρόνος αναφοράς τους είναι η πανδημία, αν κάποιος δεν θυμάται πότε και γιατί βρέθηκε ΜΕΘ για τη νοσηλεία πολιτικών ή ιερατικών προσώπων. Επίσης, ακριβώς επειδή είναι τόσο συνδεδεμένα με την επικαιρότητα τείνουν να μην αναφέρονται ρητά στις συνθήκες της εκάστοτε χρονικής στιγμής. Έβγαζαν έτσι νόημα όταν η βιωμένη πραγματικότητα ήταν κοινή και γνωστή σε όλους/ες, άρα το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο αναφέρονται ήταν εύκολα αναγνωρίσιμο, όταν π.χ. ήταν κοινός τόπος πως απαγορεύονταν οι μετακινήσεις και τα ταξίδια. Τότε

το περιεχόμενο του μιμιδίου δε χρειαζόταν να την περιγράψει, παρά μόνο να αναφερθεί σε αυτή, όπως συμβαίνει στο δεύτερο παράδειγμα: “δηλαδή αν σας έστελνε η Μόνικα Μπελούτσι να πάτε στο Μιλάνο”.



Ανθρώπινη κουταμάρα, πονηριά, κοινωνικά πρότυπα και θεωρίες συνωμοσίας



Καίριο ζήτημα που θίγουν στο σύνολό τους τα μιμίδια αποτελούν τα κοινωνικά πρότυπα, οι ευρέως αποδεκτές στάσεις, συμπεριφορές και αξίες που χαρακτηρίζουν μια ομάδα (κοινότητα ή κοινωνία) και που, εξαιτίας της κρισιμότητας των συνθηκών, φάνηκαν σε πλήρη έκταση η δυναμική και τα χαρακτηριστικά τους. Ο Tagouieff (2016 [2013]: 163) επισημαίνει ότι οι ραγδαίες εξελίξεις που λαμβάνουν χώρα σε περιόδους παγκόσμιας κρίσης διαταράσσουν τις κοινωνικές αξίες και τις επικρατούσες νόρμες και προκαλούν το φόβο. Ωστόσο, φαίνεται ότι τα κυρίαρχα ήθη δε διαταράσσονται απαραίτητα, ακόμα κι αν οι συγκυρίες το απαιτούν. Σε κάποιες περιπτώσεις, όπως συνέβη και στην συγκυρία της πανδημίας, τα κοινωνικά πρότυπα όφειλαν να αλλάξουν για τη διασφάλιση του κοινού καλού, ωστόσο κάτι τέτοιο δε συνέβη σε όλες και όλους.

Όλη η χώρα σε καραντίνα

Ηλικιωμένοι:



Το αίσθημα του φόβου που επικρατούσε κατά την πρώτη περίοδο της εξάπλωσης της πανδημίας φαίνεται ότι υποχωρεί και στα μιμίδια. Η έμφαση δηλαδή περνάει από την συνθήκη της πανδημίας καθ' αυτής στον τρόπο ενσωμάτωσης της συνθήκης αυτής στην καθημερινότητα. Κατ' αρχήν εντοπίζονται και σχολιάζονται συμπεριφορές οι οποίες αποδεικνύουν την αδυναμία ενσωμάτωσης στις νέες συνθήκες. Πρώτο ζήτημα λοιπόν που αναδεικνύεται είναι η ανθρώπινη κουταμάρα. Αυτή ήγειρε και στην παραδοσιακή κοινωνία αντιδράσεις ή διακωμωδούνταν, αλλά και στο σύγχρονο κόσμο εκτός διαδικτύου αποτέλεσε βασική θεματική αστεϊσμών και ανεκδότων.

Η κουταμάρα αποτελεί ένα κεντρικό θέμα των μιμιδίων. Ως θέμα όμως δεν είναι ξένο στο λαϊκό λόγο. Αποτελεί κεντρικό θέμα στις παραδοσιακές ευτράπελες διηγήσεις (Μερακλής, 1980), όπως έχει αναφερθεί και νωρίτερα, αλλά και στα ανέκδοτα του σύγχρονου κόσμου⁷⁹. Η κουταμάρα λοιπόν που θίγεται σε αυτή τη συγκυρία είχε να κάνει με νέα δεδομένα που έκαναν την εμφάνισή τους, με τα οποία δεν υπήρχε πρότερη επαφή και των οποίων γινόταν εσφαλμένη χρήση, για παράδειγμα οι μάσκες.

⁷⁹ Ιδιαίτερα προσφιλές θέμα και στις δύο αυτές κατηγορίες είναι η κουταμάρα των γυναικών, που στα ανέκδοτα ανάγεται σε ολόκληρη κατηγορία: τα ανέκδοτα για τις ξανθιές. Σχετικά με τα έμφυλα στερεότυπα στον ανεκδοτολογικό λόγο, βλ. Thomas (1997: 277-313).



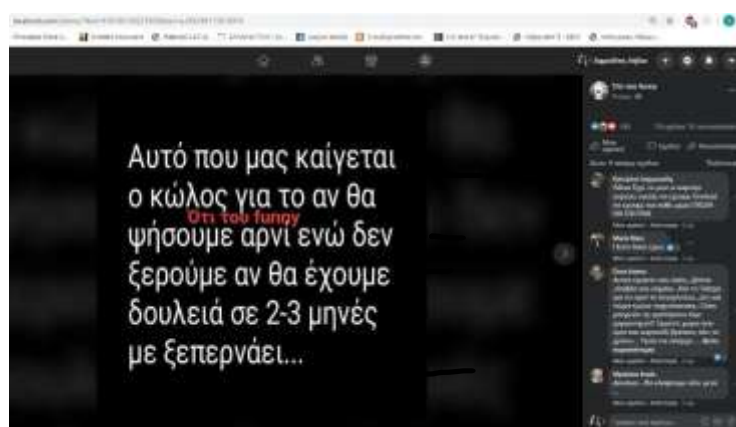
Άρχισε όμως να γίνεται αισθητή από τη στιγμή που προέκυψε το ζήτημα του ιού και προκάλεσε πανικό, όταν όλοι έτρεχαν να προμηθευτούν χαρτί υγείας.



Με τον ίδιο τρόπο που αντιμετωπίστηκε η ανθρώπινη κουταμάρα, σατιρίστηκε και η στάση ορισμένων της αυτοεξάιρεσης από τους κανόνες, δηλαδή η προσπάθεια παράκαμψης των επιβεβλημένων μέτρων. Αυτό φάνηκε έντονα κατά τη διάρκεια του υποχρεωτικού εγκλεισμού.



Αυτή η συμπεριφορά έγινε ακόμα πιο αισθητή, κατά την περίοδο του Πάσχα του 2021, κατά το οποίο, ορισμένοι/ες, θέλοντας να φύγουν από την πόλη και να περάσουν τις διακοπές αυτές σε επαρχιακές περιοχές, επινόησαν ποικίλες δικαιολογίες που ήταν πολύ προκλητικές, ειδικά προς εκείνους/ες που πειθαρχούσαν στα μέτρα.

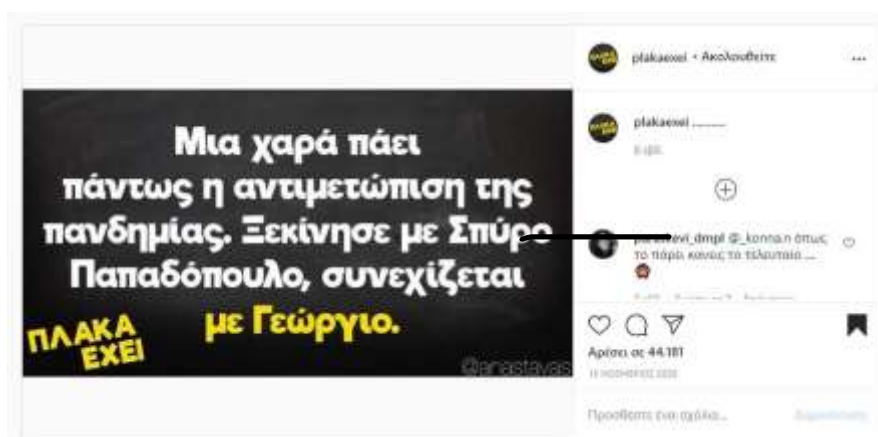


Τέτοιου είδους συμπεριφορές που συνδέονται με την προσπάθεια 'παράκαμψης' των μέτρων σε προσωπικό επίπεδο, σχολιάστηκαν ως κυρίαρχη τάση, ως δηλαδή μια συμπεριφορά στερεοτυπική που επικράτησε μεταξύ των πολιτών, θεωρήθηκε όμως ως κατακριτέα από τους δημιουργούς των μιμιδίων. Φαίνεται έτσι μια τάση ρήξης, ή έστω η αναγνώριση ότι η προσωπική λύση εις βάρος του συνόλου είναι μια αρνητική και αντικοινωνική πράξη. Η συλλογική ευθύνη προβλήθηκε έντονα στην αντιμετώπιση της πανδημίας. Όμως τις

περισσότερες φορές δε στηλιτεύεται αυτή η συμπεριφορά ως διασπαστική και αντικοινωνική, αλλά η αίσθηση όσων ‘πειθαρχούν’ ότι είναι απομονωμένοι και ότι η προσφορά τους είναι μάταια. Έτσι προβάλλεται μέσα από τα μιμίδια η αγανάκτηση αυτών που κατανοούν την ανάγκη συλλογικής προσπάθειας, την οποία βρίσκουν τελικά ότι ματαιώνεται από εκείνους και εκείνες που επιλέγουν το ατομικό συμφέρον.



Τα επιβεβλημένα μέτρα δεν αποτέλεσαν για κανέναν ευχάριστη συνθήκη, έγιναν όμως, σε γενικές γραμμές, αποδεκτά για το κοινό καλό. Ωστόσο από αρκετούς/ές ελήφθησαν ως καταστρατήγηση των προσωπικών ελευθεριών.



Ορισμένοι/ες εξ αυτών προβήκαν και σε ακραίες αντιδράσεις και εσκεμμένη παραβίαση των περιοριστικών μέτρων, θεωρώντας τη στάση τους αυτή ως ‘αντίσταση’. Ασφαλώς ούτε αυτές οι συμπεριφορές έμειναν στο απυρόβλητο.

Μέσα από πολλά μιμίδια κρίνεται η συμπεριφορά αυτή ως υπερβολική και συνδέεται έντονα με το συνωμοσιολογικό συλλογιστικό πλαίσιο.



Η παραπληροφόρηση που συνόδευσε την πανδημία οδήγησε σε ένα διευρυμένο συνωμοσιολογικό συλλογιστικό πλαίσιο σχετικά με αυτή και τη διαχείρισή της. Η έκρηξη παραπληροφόρησης την περίοδο της πανδημίας έχει ονομαστεί «infodemic» και «disinfodemic» (Singh, 2022: 162) και αποτελεί συμφυρμό των λέξεων information και pandemic. Θα μπορούσε να αποδοθεί στο γεγονός ότι οι πληροφορίες για την πανδημία περιλαμβάνουν ιατρική ορολογία που ήταν δύσκολο να παρακολουθήσει η πλειονότητα των ανθρώπων, ελλείψει ιατρικών γνώσεων. Οι ιατρικοί όροι φαίνεται ότι ενίσχυσαν την πρόσληψη των πληροφοριών που παρουσιάζονται από τα ΜΜΕ ως αναξιόπιστες. Επομένως, προϋπόθεση για την πίστη στις θεωρίες συνωμοσίας είναι η απόρριψη των επίσημων πληροφοριών, οι οποίες εκλαμβάνονται ως

ψευδείς και παραπλανητικές (Taguieff, 2015: 81). Προέκυψε όμως και λόγω της έλλειψης παιδείας και εκπαίδευσης στη χρήση των ψηφιακών μέσων και της πληροφόρησης μεταξύ των χρηστών/ριών, καθώς δεν ήταν σε θέση να ξεχωρίσουν τις αξιόπιστες και ουσιαστικές πληροφορίες από άλλες διαθέσιμες στο διαδίκτυο, που δεν ήταν και τόσο εμπεριστατωμένες (Singh, 2022: 161-171).

Τις θέσεις που προήχθησαν από αυτό το συλλογιστικό πλαίσιο, όπως συνέβη και στην περίπτωση των εμβολίων, τις οικειοποιήθηκαν χρήστες/ριες του διαδικτύου, οι οποίοι/ες τις εξέφραζαν στο περιβάλλον αυτό ως προσωπικές απόψεις σε συνομιλίες και αναρτήσεις. Τέτοιου είδους αναρτήσεις λοιπόν μετατράπηκαν σε μιμίδια από άλλους/ες χρήστες/ριες που φαίνεται ότι όχι μόνο δε συμμερίζονταν τις πεποιθήσεις που εξέφραζαν, αλλά τις εξέλαβαν ως άξιες 'επανενομηματοδότησης' στοχεύοντας μάλιστα στον εμπαιγμό των μηνυμάτων που αυτές προωθούσαν μέσω της μετατροπής τους σε μιμίδια.



Ένα χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα είναι η σελίδα *Ψεκαστικά Hoaxes*⁸⁰, η οποία καταπιάνεται κατ' αποκλειστικότητα με την μετατροπή τέτοιων αναρτήσεων σε μιμίδια. Σε αυτή την περίπτωση λοιπόν εντοπίζεται αυτολεξεί χρήση του λόγου χρηστών/ριών που εκφράζουν μια συγκεκριμένη θέση επιδιώκοντας όμως στην πραγματικότητα την έκφραση της αντίθεσης στη

⁸⁰ <https://www.facebook.com/groups/782626695860398/permalink/1122393018550429/>.

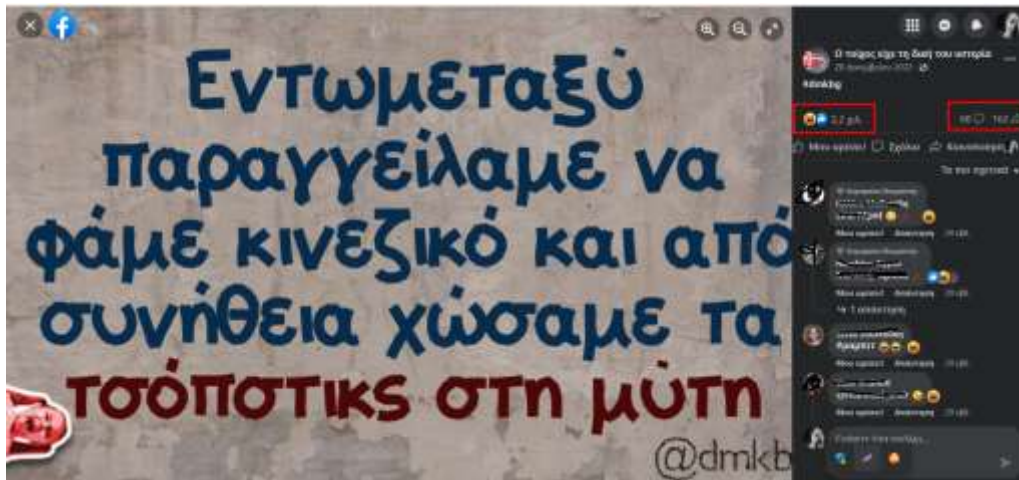
θέση αυτή. Θα μπορούσε αυτή η τάση να ερμηνευτεί μέσω της μπαχτινικής⁸¹ έννοιας της έκφρασης (*voicing*). Οι χρήστες/ριες δηλαδή που αναπαράγουν μέσω μιμίδων αυτολεξεί ή έστω περιφραστικά τα λεγόμενα άλλων, τείνουν να γελοιοποιούν ή και να παρωδούν τις ‘φωνές’ των άλλων επανατοποθετώντας και επαναπροσδιορίζοντας τις αρχικές αναρτήσεις. Η παρωδία και η διακωμώδηση του αρχικού κειμένου (της πρώτης ‘φωνής’ κατά τον Bakhtin) είναι ένας ειδικός τύπος μίμησης που περιλαμβάνει αρνητική αξιολόγηση της άποψης που γίνεται στόχος (Lempert, 2014: 379-395). Έτσι, η ‘φωνή’ στην οποία αναφέρεται τελικά το μιμίδιο που προκύπτει (η θέση δηλαδή που διακωμωδείται μέσω της αυτολεξεί επανα-ανάρτησής της) γίνεται στόχος χλευασμού ή/και κριτικής (Baxter, 2014) και γίνεται έτσι η βάση του χιούμορ, αυτό δηλαδή που, σε τελευταία ανάλυση, καθιστά το μιμίδιο αστείο. Το περιεχόμενο βέβαια της θέσης (‘φωνής’) που διακωμωδείται πρέπει να είναι αναγνωρίσιμο από τους δέκτες του ‘νέου’ μηνύματος. Στην προκειμένη περίπτωση οι θέσεις που παρωδούνται είναι γνωστά συνομωσιολογικά φραστικά σχήματα σχετικά με την πανδημία, τα οποία οι χρήστες/ριες συναντούν τακτικά στο διαδίκτυο. Αυτή όμως η πρόθεση επανανοηματοδότησης μιας τέτοιας άποψης εκφράζει, στην πραγματικότητα, ειρωνική διάθεση απέναντί της. Κεντρικό ζήτημα αυτής της διακωμώδησης είναι να αναπαραχθεί όσο πιο πιστά γίνεται εκείνη η έκφραση, η σκέψη, η άποψη ή πίστη, προκειμένου να υποδηλωθεί η αρνητική στάση κάποιου απέναντί της (Diez-Arroyo, 2018: 1-17). Στο διαδίκτυο αυτή η πιστή αναπαραγωγή της θέσης που προτίθεται κάποιος να σχολιάσει μπορεί να γίνει με αυτολεξεί αναφορά, μέσω της δυνατότητας που παρέχεται στο/στη χρήστη/ρια να αντιγράψει και να επικολλήσει το κείμενο που επιθυμεί να σχολιάσει ή, ακόμα πιο πιστή, μέσω της διαδικασίας φωτογράφισης του περιεχομένου της οθόνης (print screen, ή αλλιώς λήψη στιγμιότυπου οθόνης-screen shot).

⁸¹ Ο Bakhtin (1981: 279) πρότεινε τις έννοιες της ‘φωνής’ (voice) και της ‘έκφρασης’ (voicing) για να περιγράψει την τάση των ανθρώπων που εκφράζουν μια άποψη μέσω της γλώσσας να δανείζονται και να ενσωματώνουν στο λόγο τους λόγια άλλων, ακόμα και όταν δεν τα αναφέρουν αυτολεξεί.

Βλ. σχετικά και Dynel (2021: 178-180).

Εν τέλει, η διακωμώδηση γίνεται εφικτή με την αλλαγή πλαισίου. Όταν το αρχικό μήνυμα, που μπορεί να είναι μια σοβαρή συζήτηση στην οποία τα μέλη διαπραγματεύονται την αλήθεια της πανδημίας, απομονώνεται από το περιβάλλον στο οποίο είχε αρχικά αναρτηθεί και αναρτάται εκ νέου από μια σελίδα γνωστή για τη δημιουργία μιμιδίων, είναι σαφές ότι μεταφέρεται εκεί για να σχολιαστεί αρνητικά. Αν κάποιος/α συμφωνεί με το περιεχόμενο της αρχικής ανάρτησης, δε θα την μεταφέρει σε ένα ιστότοπο παραγωγής μιμιδίων. Έτσι, με απλουστευτικό τρόπο, μπορεί κανείς να διαπιστώσει το λόγο και τον τρόπο που ρήσεις χρηστών/ριών μετατρέπονται σε μιμίδια. Η Dynel (2021: 175-179) επισημαίνει ότι κάποια μιμίδια τείνουν να αναρτώνται εκ νέου με σκωπτική και κριτική διάθεση προς το αρχικό περιεχόμενό τους. Αν λοιπόν τα περισσότερα μιμίδια που συλλέχθηκαν κατά την παρούσα έρευνα μπορούν να εκληφθούν ως ευφυολογήματα, μια μερίδα μιμιδίων (πάνω από 400 συνολικά) αποτελούν απευθείας μεταφορά αναρτήσεων χρηστών/ριών ως μέσο σχολιασμού των θέσεων που αυτές προάγουν. Αυτό συμβαίνει στα προηγούμενα παραδείγματα μιμιδίων, τα οποία αποτελούν πιστή αναπαραγωγή κειμένων που, επειδή αναρτώνται εκ νέου ως μιμίδια, διακωμωδούν το περιεχόμενό τους.

Η λειτουργία των μιμίδιών σε κοινότητες του διαδικτύου



Η εξέταση του διαδικτύου ως τόπου που κυκλοφορούν ποικίλες πληροφορίες για γεγονότα που έχουν τα χαρακτηριστικά της πανώλης κρίνεται απαραίτητη για την ανθρωπολογία των μολυσματικών ασθενειών (Marcus & Singer, 2017: 341–356). Αξίζει λοιπόν να μελετηθεί το διαδίκτυο ως τόπος ανταλλαγής πληροφοριών, αλλά και ως τόπος κατασκευής και διαμόρφωσης κοινωνικών ομάδων. Έτσι, η λειτουργία των social media ανοίγει ξανά, σε ένα διαφορετικό πλαίσιο, τη συζήτηση γύρω από τις έννοιες που έθεσε ο Goffman (1957: 47-60) για τον τρόπο προβολής του «εαυτού», της «ομάδας». Αναρτώντας μιμίδια, οι χρήστες του διαδικτύου συμβάλλουν στον πλουραλισμό του διαδικτύου, που έχει επίσης χαρακτηριστεί ως «δημοκρατία», δηλαδή σε δημόσιες συζητήσεις για κοινωνικοπολιτικά ζητήματα, εκφράζοντας τις απόψεις τους για τα τρέχοντα γεγονότα. Η δημόσια έκφραση απόψεων στο διαδίκτυο αποτελεί σημαντικό θέμα και για την ανθρωπολογική και λαογραφική έρευνα των κοινωνικών και πολιτιστικών επιπτώσεων της πανδημίας. Ως εκ τούτου, τα μιμίδια συχνά επικεντρώνονται σε τρέχοντα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα, αποτελώντας το μέσο ανταλλαγής σοβαρών πληροφοριών και απόψεων (Dynes, 2021: 176) τις οποίες ωστόσο συνήθως διακωμωδούν. Η συνθήκη αυτή καταδεικνύει τη δημιουργία «ομάδων» από χρήστες/ριες του διαδικτύου, οι οποίες διακρίνονται, σε μεγάλο βαθμό, από ένα κοινό σύστημα αξιών.

Για να προσεγγιστεί η αποδοχή των μηνυμάτων των μιμιδίων από τους/τις χρήστες/ριες του διαδικτύου και για να αναδειχθεί ο τρόπος με τον οποίο σχηματίζονται οι ομάδες, θα αναλυθούν τα σχόλια σε σχετικές αναρτήσεις διαφόρων τέτοιων ομάδων. Λόγω της πολυσημίας του είδους και της επανασηματοποίησής του που αποτελεί προϋπόθεση για τη διάδοσή του, στα σχόλια διακρίνονται συχνά διαφορετικές ερμηνείες του μηνύματος, ενώ ανάλογα με την κοινότητα που προωθεί το ίδιο μιμίδιο, μπορεί κανείς να βρει διαφορετικά νοήματα.

Οι περισσότερες από τις σελίδες/ομάδες στο Facebook και στο Instagram που εξετάστηκαν είναι αυτές που φτιάχνουν τα μιμίδια που κυκλοφορούν στο διαδίκτυο (“πραγματικά αρχαία μιμίδια”, “μαργαρίτες”, “ο τοίχος”, κ.λπ.). Έτσι, τα μιμίδια τους αντανakλούν κυρίαρχες αντιλήψεις για την πανδημία μέσα από καθημερινά θέματα της σχετικής επικαιρότητας. Επικεντρώθηκαν λοιπόν στην πανδημία επειδή ήταν ένα «καυτό θέμα» και όσο ήταν «καυτό» προωθούσαν μιμίδια που σχετίζονται με αυτή. Αλλά όταν η πανδημία δεν ήταν πλέον το κύριο θέμα της επικαιρότητας, μετά το δεύτερο lockdown και ειδικά από το φθινόπωρο του 2021, μιμίδια για το θέμα εμφανίζονταν μόνο περιστασιακά, όταν προέκυπτε κάποια σημαντική είδηση, όπως ήταν η κατάργηση της υποχρεωτικής χρήσης προστατευτικής μάσκας σε κλειστούς χώρους το καλοκαίρι του 2022.

Τα σχόλια σε αυτού του είδους τα μιμίδια δείχνουν κυρίως την αποτελεσματικότητα της προσπάθειάς τους να κάνουν τους/τις χρήστες/ριες να γελάσουν, καθώς και την πετυχημένη κριτική τους για το θέμα στο οποίο αναφέρονται. Φυσικά, καθώς αυτές οι ομάδες είναι πολύ δημοφιλείς, ορισμένα σχόλια είναι ενάντια στο χλευαστικό ‘μήνυμα’ του μιμιδίου. Αυτό φαίνεται από το ακόλουθο παράδειγμα όπου τα περισσότερα σχόλια σε αυτό το μιμίδιο, που κοροϊδεύει τη συνομωσιολογική θεωρία του μικροσίπ στα εμβόλια, είναι emoticons που σχετίζονται με το γέλιο. Ωστόσο, υπάρχουν και σχόλια από ανθρώπους που πιστεύουν σε αυτή τη θεωρία και κάνουν μια σοβαρή δήλωση. Σε αυτή τη δημοφιλή ομάδα χλευάζεται η στάση τους, λέγονται «ψεκασμένοι», χαρακτηρισμός που δίνεται σε όσους πιστεύουν στις θεωρίες συνωμοσίας, αφού η πιο γνωστή και κοινή είναι για τους αεροψεκασμούς (Chemtrails) (Kakampoura & Nounanaki, 2022: 69).

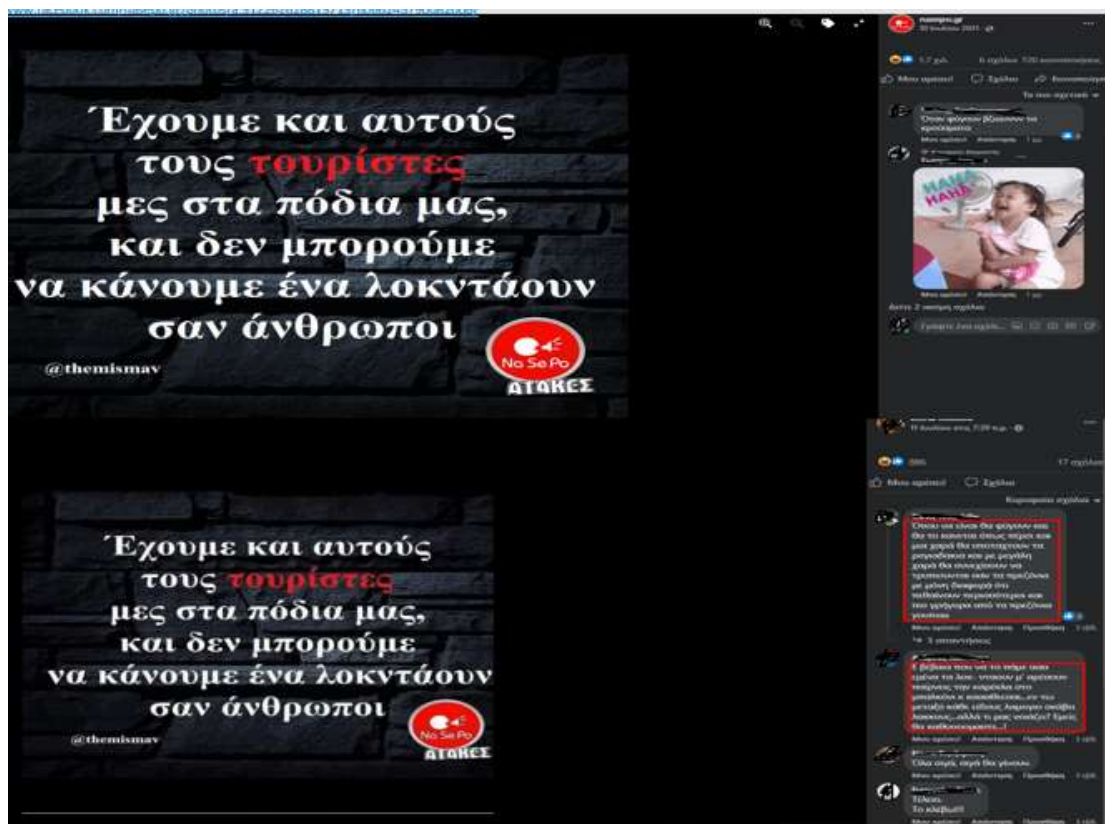


Το παραπάνω μιμίδιο σχολίαζε τον καύσωνα το καλοκαίρι του 2021 αλλά χρησιμοποίησε ένα θέμα από την πανδημία, τη θεωρία συνωμοσίας για το μικροτσιπ του εμβολίου

Ωστόσο, εκτός από αυτές τις ομάδες, εντοπίστηκαν και εξετάστηκαν και άλλες που επικεντρώνονται μόνο στην πανδημία και δημοσιεύουν μιμίδια μόνο για αυτό το θέμα (όπως π.χ. η ομάδα *Του κορονοϊού το κάγκελο!* ή η ομάδα *Πλήρως Ανεμβολίαστοι*). Αυτές οι ομάδες δημοσιεύουν είτε μιμίδια που κυκλοφορούν ήδη στο διαδίκτυο σχετικά με την πανδημία, είτε, πιο σπάνια, δικά τους μιμίδια. Όπως επισημαίνει ο Oring (1987: 276-286), το νόημα και η ερμηνεία ενός αστείου εξαρτάται από το ποιος λέει το αστείο, το κοινό και το σκηνικό. Ως εκ τούτου, τα αστεία τείνουν φυσικά να έχουν πολλαπλές νοηματοδοτήσεις. Αυτό είναι σημαντικό, καθώς το νόημα της απόδοσης δείχνει αν κάποιος γελάει με ένα τραγικό γεγονός ή με κάποιο από τα πολλά νοήματα που σχετίζονται με αυτό το γεγονός. Και σε αυτές τις διαδικτυακές ομάδες, το γέλιο είναι μια κοινή και μάλλον η αναμενόμενη αντίδραση στα μιμίδια που αναρτώνται εκεί. Ωστόσο υπάρχουν διαφορετικές ερμηνείες για αυτά τα μιμίδια. Δεν εκλαμβάνονται όλα ως σχόλιο για συμπεριφορές που εντάθηκαν λόγω των νέων συνθηκών, αλλά ως σχόλια ενάντια στον κυρίαρχο τρόπο σκέψης, δηλαδή την πίστη στην ύπαρξη της πανδημίας και τις προσπάθειες προστασίας από αυτήν. Αυτή η στάση απέναντι στις διαφορετικές προσλήψεις των μιμιδίων φαίνεται από το ακόλουθο παράδειγμα, ένα μιμίδιο από το καλοκαίρι του 2021 που λέει: “Έχουμε και αυτούς τους τουρίστες μέσα στα πόδια μας και δεν

μπορούμε να κάνουμε ένα lockdown σαν άνθρωποι”.

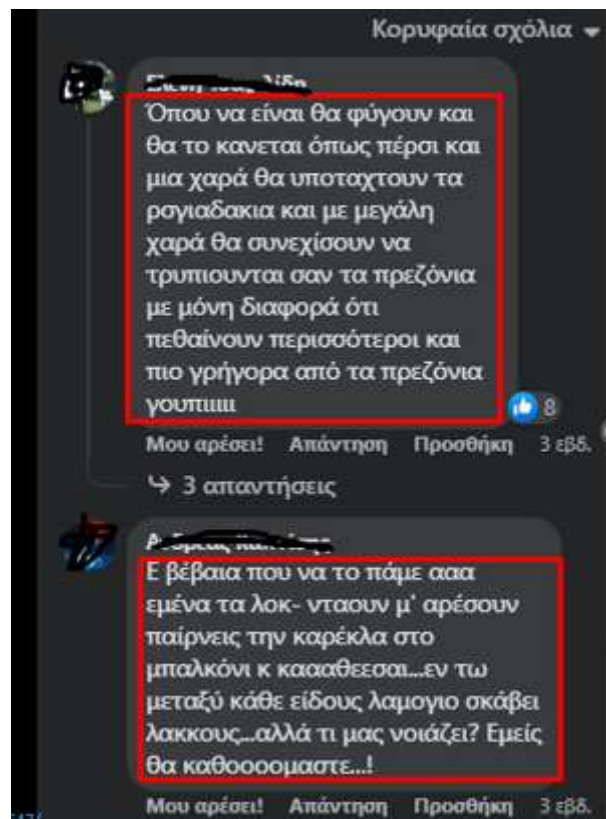
Το μιμίδιο σχολιάζει με ειρωνικό τρόπο την άμβλυνση των μέτρων κατά της πανδημίας που συνέβη μόνο για οικονομικούς λόγους την καλοκαιρινή περίοδο, καθώς η οικονομία της χώρας βασίζεται εν πολλοίς στον τουρισμό, ενώ οι συνθήκες της πανδημίας δεν επιτρέπουν την έλευση τόσο ανθρώπων και έτσι, μετά το πέρας της τουριστικής περιόδου, αναμένεται τα κρούσματα να αυξηθούν και ο λαός θα πρέπει να υπομείνει νέα lockdown. Το μιμίδιο αυτό δημοσιεύτηκε σε δύο διαφορετικές ομάδες.



Στο παράδειγμα φαίνονται τα σχόλια που έγιναν σχετικά με το περιεχόμενό του σε μια ομάδα που δημιουργεί μιμίδια σχετικά με οτιδήποτε επίκαιρο και στη δεύτερη περίπτωση φαίνονται τα σχόλια που έλαβε το ίδιο μιμίδιο αναρτημένο σε μια ομάδα που αντιτίθεται στην ύπαρξη της πανδημίας. Στην πρώτη περίπτωση η αντίδραση στο μιμίδιο είναι γέλιο, γιατί οι χρήστες/ριες κατανοούν -και φαίνεται να συμφωνούν με το πλαίσió του, δηλ. την κακή διαχείριση της πανδημίας από το κράτος.



Στη δεύτερη ομάδα, όμως, το περιεχόμενο του μιμιδίου δεν εκλαμβάνεται ως δηκτικό σχόλιο σχετικά με την κακή διαχείριση της πανδημίας στο βωμό του τουρισμού, αλλά 'πιάνονται' από το περιεχόμενο του μιμιδίου (που λέει ειρωνικά 'άντε να φύγουν οι τουρίστες να κάνουμε λοκντάουν με τη ησυχία μας') και το αντιμετωπίζουν ως κυριολεξία, επικρίνοντας την 'υποτακτική' στάση των πολιτών και την άκριτη αποδοχή των μέτρων.



Επομένως, στη δεύτερη περίπτωση, οι επισφαλείς κρατικές αποφάσεις όσον αφορά την προστασία των πολιτών από τον κορονοϊό προς όφελος της

οικονομίας δεν σχολιάζονται, αντιθέτως η έμφαση δίνεται στους ανθρώπους που ακολουθούν εντολές, που χαρακτηρίζονται στο προηγούμενο σχόλιο ως πειθήνια 'ραγιαδάκια'.

Σε τέτοιες ομάδες λοιπόν, που έχουν δημιουργηθεί για να εκφράσουν την αντιπαράθεση χρηστών/ριών απέναντι στην πανδημία, η ενασχόληση με ό, τι σχετίζεται με αυτή δεν σταματά ποτέ, ακόμα και σήμερα. Συνεχίζουν να δημοσιεύουν συνεχώς αναρτήσεις σχετικά με την πανδημία, έτσι δε σταματούν να αναρτούν και σχετικά μιμίδια. Τα μιμίδια που αναρτούν όμως είναι τα ίδια που διαδίδονται ευρέως στο διαδίκτυο, ωστόσο η πρόθεση αυτών των ομάδων είναι εμφανώς διαφορετική. Προσπαθούν να προωθήσουν μια ερμηνεία που προκύπτει από θέσεις που, για την πλειοψηφία των χρηστών/ριών, εμπεριέχουν συνωμοσιολογικές αντιλήψεις. Έτσι, σχολιάζουν έντονα τις συμπεριφορές ανθρώπων που υπερβάλλουν στην προσπάθειά τους να προστατευτούν ή ανάγουν την πανδημία σε σημαντικό ζήτημα που απασχολεί την ανθρωπότητα, παρόλο που δεν το αξιολογούν ως τόσο σοβαρό. Μαζί με αυτές τις ομάδες είναι και κάποιες που διαμαρτύρονται για τον εμβολιασμό.

δικη μου είναι η ζωή οτι θελω την κανω



Η τάση αυτή της παρερμηνείας των προθέσεων των χρηστών/ριών στο διαδίκτυο έχει οριστεί από τους/τις ίδιους/ες ως 'ο νόμος του Poe'. Πρόκειται για μια δημοφιλή ρήση (όπως είναι π.χ. και η φράση 'ο νόμος του Murphy') που προκύπτει από τη διαδικτυακή κουλτούρα, η οποία χρησιμοποιείται όταν κάποια ειρωνική ανάρτηση ενός/μίας χρήστη/ριας παρερμηνεύεται ως κυριολεξία, αντί να κοροϊδέψει με λόγια την έλλειψη κατανόησης της ειρωνείας.



Η ρήση αυτή αποδόθηκε σε ένα χρήστη, τον N. Poe. Μια ανάρτησή του παρερμηνεύτηκε από κάποιον άλλο χρήστη σε ένα 'νήμα' συνομιλίας, και εκείνος, ως απάντηση, διατύπωσε μια κοινώς παραδεκτή συνθήκη που είναι αναγνωρίσιμη από όλους τους/τις χρήστες/ριες. Σύμφωνα με το νόμο του Poe λοιπόν, ελλείπει σαφούς ένδειξης των προθέσεων του δημιουργού μιας ανάρτησης, συχνά το σαρκαστικό ή ειρωνικό ύφος μπορεί να εκληφθεί από ορισμένους χρήστες/ριες κυριολεκτικά (Aikin, 2012: 1-17).

Αυτή η αίσθηση που διατύπωσε ο Poe επιβεβαιώνει στην ουσία την προφητική θέση του Ong (2015) για τη εμπλουτισμένη γλώσσα του διαδικτύου. Όπως είναι γνωστό, η οπτικοποίηση είναι ένα από τα πιο αναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά του ψηφιακού κόσμου (Bronner, 2009: 29). Έτσι και ο τρόπος που αποδίδεται ο λόγος στο πεδίο αυτό ενσωματώνει οπτικά στοιχεία. Στην ουσία πρόκειται για έναν μετα-γραμμένο προφορικό λόγο, στον οποίο το γραπτό κείμενο διανθίζεται συχνά με εικόνες που δείχνουν πια, χωρίς την ανάγκη περιγραφής, το συναίσθημα του γράφοντα, τη διάθεση που θέλει να προσδώσει στη συζήτηση κ.ά. Για να καταλάβει ο/η αναγνώστης/ρια ενός κειμένου το ύφος του/της συγγραφέα οφείλει ο/η δεύτερος/η να προβλέψει τις πιθανές σημασίες που θα μπορούσε να πάρει μια δήλωσή του/της, ανάλογα με

την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο/η αναγνώστης/ρια⁸²(Ong, 2015: 147-148). Η «εικονική γραφή» του διαδικτύου λοιπόν αναστέλλει αυτό τον προβληματισμό από τον γράφοντα, διότι του παρέχει ποικίλα μέσα για να εκφράσει ακριβώς αυτό που αισθάνεται περιορίζοντας έτσι την πιθανότητα παρερμηνείας⁸³. Η πιο χαρακτηριστική μορφή αυτής της οπτικοποίησης είναι τα 'emojicons'⁸⁴, δηλαδή τα σύμβολα που δημιουργήθηκαν ακριβώς για να δείχνουν τα συναισθήματα και τους τρόπους έκφρασης μέσα στις ομάδες και τις κοινότητες του διαδικτύου (Φουλίδη, 2015: 92) και των υπόλοιπων ψηφιακών μέσων⁸⁵.

Προκύπτει λοιπόν μια νέα πολυμεσική «ψηφιακή γλώσσα» που μπορεί να εκφέρεται μέσω γραπτού κειμένου⁸⁶, «εικονιδίων» όπως έχει επικρατήσει να λέγονται, βίντεο, ήχου, ή συνδυασμού δύο ή και περισσότερων εξ αυτών και γι' αυτό έχει χαρακτηριστεί ως «μεταγλώσσα»⁸⁷. Για να γίνεται όμως εύκολα και άμεσα αντιληπτό το περιεχόμενο μίας ανάρτησης, η ψηφιακή ρητορική επικαλείται σκόπιμα οικείες κοινωνικές συμπεριφορές ή συμβολικές χειρονομίες για να μεταδώσει εκφράσεις από τον «πραγματικό κόσμο» (Blank, 2012: 6). Τα οπτικά σύμβολα ενσωματώνονται στη μετάδοση κυρίως άτυπων συζητήσεων, αλλά και στη μετάδοση ειδών του προφορικού λαϊκού λόγου.

Από τη συζήτηση λοιπόν αυτή φαίνεται ότι είναι πολλές φορές χρήσιμη ή και αναγκαία η δήλωση του 'ύφους' του/της χρήστη/ριας που κοινοποιεί μια σκέψη αξιοποιώντας την ψηφιακή μεταγλώσσα (emojicons, gifs), καθώς υπάρχει πάντα η πιθανότητα να μην γίνει κατανοητή η πρόθεση ή ο λόγος που κάποιος σχολιάζει κάτι στο περιβάλλον του διαδικτύου. Όπως φάνηκε και από τα παραπάνω, το ίδιο ισχύει και με τα μιμίδια, το περιεχόμενο των οποίων δε γίνεται αντιληπτό από όλους/ες τους/τις χρήστες/ριες με τον ίδιο τρόπο. Επιπλέον, ο 'νόμος του Poe' έχει λάβει και μία ακόμα διάσταση, πέραν της

⁸² Σχετικά με το ρόλο του αναγνώστη, βλ. Eco (1979).

⁸³ Βλ. σχετικά Walther & D'Ad (2001: 324 -347).

⁸⁴ Σχετικά με τον όρο, βλ. και "Emoticons", Kirshenblatt-Gimblett (1995: 74-76).

⁸⁵ Βλ. σχετικά και Krawczyk-Wasilewska (2016: 32-36).

⁸⁶ Βλ. σχετικά Chatterji (2007: 71-90).

⁸⁷ Σχετικά με τη συζήτηση γύρω από τη γλώσσα του διαδικτύου και την επικοινωνία στο περιβάλλον αυτό, βλ. ενδεικτικά Baron (1986), (2000), (2003: 59-127), Bell (1991), Cicognani (1998: 16-24), Crystal (2006 [2001]), Danet (2001), Herring (2002: 109-168), Knobel & Lankshear (ed) (2007), κ.ά.

παρερμηνείας των ειρωνικών σχολίων. Σήμερα πια τείνει να χρησιμοποιείται για να στηλιτευτεί η παρερμηνεία της ειρωνείας μέσα από ακραία λαϊκιστική (populism, Deiwiks, 2009: 1–99) οπτική. Ο ‘νόμος του Poe’ λοιπόν πραγματώνεται όταν κανείς δεν μπορεί να πει αν ένα επιχείρημα που διατυπώνεται είναι σατιρικό ή όχι, ενώ χρησιμοποιείται πια για να καταδικάσει ιδέες που θεωρούνται ακραίες.

Γενικά, στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης οι χρήστες/ριες τείνουν να ακολουθούν τις ομάδες και σελίδες που δημοσιεύουν θέματα που τους ενδιαφέρουν και με τρόπο σκέψης συναφή με τον δικό τους⁸⁸. Ως εκ τούτου, τα σχόλια σε μιμίδια που δημοσιεύονται στις διάφορες ομάδες είναι, εν πολλοίς, επιδοκιμαστικά για τις απόψεις που αναπτύσσονται. Στις ομάδες λοιπόν των οποίων η δημιουργία και ανάρτηση μιμιδίων είναι η βασική τους λειτουργία αναρτώνται μιμίδια που σχολιάζουν κάθε εκδοχή της επικαιρότητας. Όποτε η πανδημία απασχολεί την επικαιρότητα, σε αυτές τις ομάδες παράγονται σχετικά μιμίδια, ειδάλλως αναρτώνται άλλα, που σχολιάζουν ποικίλα θέματα της εκάστοτε επικαιρότητας. Στις ομάδες όμως που ασχολούνται αποκλειστικά με την πανδημία και στόχος τους είναι η διαρκής κριτική σε ό, τι αφορά αυτή, αναρτώνται σχετικά μιμίδια ανεξάρτητα αν απασχολεί η πανδημία την επικαιρότητα ή όχι.

Σε τέτοιες ομάδες λοιπόν απαντάται το φαινόμενο της «ομαδικής πόλωσης», σύμφωνα με το οποίο, όσο χαμηλότερη εκτίμηση έχει κανείς για εκείνους με τους οποίους διαφωνεί και όσο λιγότερο συχνά ακούει την επιχειρηματολογία τους, τόσο πιο ακραίες τείνουν να γίνονται οι δικές του απόψεις (Sunstein, 2002). Έτσι σε ομάδες που εκφράζουν έντονη αντιπαράθεση απέναντι σε ό, τι σχετίζεται με την ύπαρξη ή τη διαχείριση της πανδημίας, με μια ροπή προς τη συνομωσιολογική σκέψη, η έντονη εσωστρέφεια και αλληλεπίδραση μεταξύ χρηστών/ριών με κοινές αντιλήψεις οδηγεί στη διαρκή ανατροφοδότηση των πεποιθήσεων της ομάδας μέσα από τη συνεχόμενη ενασχόλησή τους με το θέμα που τους ενώνει. Γι’ αυτό συνεχίζουν να ασχολούνται με το θέμα της πανδημίας, παρότι έχει περάσει πια σε δεύτερη μοίρα ή έχει πια ‘ξεχαστεί’ από τη μεγαλύτερη μερίδα των χρηστών/ριών του διαδικτύου και συνεχίζουν να

⁸⁸ Βλέπε σχετικά Kakampoura & Nounanaki (2022: 46-78).

αναρτούν σχετικά μιμίδια, καθώς έτσι ανατροφοδοτούν και ενισχύουν τις πεποιθήσεις που τους καθιστούν ομάδα.

Συμπεράσματα

Είναι πια δεδομένο ότι λαϊκός πολιτισμός παράγεται και στο διαδίκτυο. Μια δημοφιλής έκφραση των λαϊκών ομάδων του διαδικτύου είναι και τα μιμίδια. Μέσα από το είδος αυτό της διαδικτυακής σάτιρας σχολιάστηκε ασφαλώς και το πρωτόγνωρο βίωμα της πανδημίας COVID-19. Παρότι ο εντοπισμός και η συλλογή μιμιδίων απαιτούν γρήγορα αντανakλαστικά, λόγω της ρευστότητας του πεδίου του διαδικτύου, στο οποίο η σταθερή παρουσία αναρτήσεων δεν είναι δεδομένη, συλλέχθηκε για την παρούσα έρευνα ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα, το οποίο αναλύθηκε με μεικτές μεθόδους έρευνας.

Βάσει των τριών θεωριών για το χιούμορ (τη θεωρία της δυσαρμονίας, τη θεωρία της εκτόνωσης και τη θεωρία της υπεροχής (βλ. σχετικά και Δαλκαβούκης, 2002: 278-280), τα μιμίδια για την πανδημία και τον ιό, επιβεβαιώνουν εν πρώτοις τη θεωρία της υπεροχής, όπου το γέλιο προέρχεται από την ανωτερότητα που αισθάνεται κανείς απέναντι σε ορισμένες κατηγορίες ανθρώπων που υπολείπονται σωματικά, διανοητικά ή που εκδηλώνουν κοινωνικά ελαττώματα και συμπεριφορές (Monro, 1967: 91). Το κεντρικό στοιχείο εντοπίζεται στον υποβιβασμό που είναι εμφανής σε αυτού του είδους το χιούμορ, όπως συμβαίνει και στην πλειονότητα των μιμιδίων που εξετάστηκαν. Σε αυτά συμπεριφορές και στάσεις στηλιτεύονται αφ' υψηλού, ενώ οι χρήστες και οι χρήστριες που ταυτίζονται με τις θέσεις που αυτά προάγουν, κάνοντας like ή κοινοποιώντας το μιμίδιο, ουσιαστικά τοποθετούν τους εαυτούς τους απέναντι από τις έξεις που σχολιάζουν.

Μία ακόμα θεωρία για το χιούμορ που φαίνεται ότι επιβεβαιώνεται από την ανάλυση των μιμιδίων, είναι η θεωρία της εκτόνωσης. Όπως και άλλα είδη χιούμορ, έτσι και τα μιμίδια, φαίνεται ότι αναδεικνύουν μια δυνητική ανατρεπτική συμπεριφορά που επιδιώκει να προσβάλλει την κυρίαρχη τάξη της κοινωνίας θίγοντας τα κακώς κείμενά της, πρόκειται όμως για μια διαδικασία αποδεκτή από την ίδια την κοινωνία. Άλλωστε το χιούμορ ως πρακτική εκτόνωσης αρνητικών συναισθημάτων απέναντι σε πρακτικές εκπροσώπων του ηγεμονικού λόγου δεν ήταν άγνωστη και στις παραδοσιακές κοινωνίες. Το χλευαστικό νόημα αρκετών από τις ευτράπελες διηγήσεις που διακωμωδούσαν

τη φιλοχρηματία των δεσποτάδων έχει συμπτυχθεί και στον παροιμιακό λόγο, γεγονός που δείχνει ότι αυτές οι κοινωνικές αντιλήψεις -και η ειρωνική εν γένει στάση των λαϊκών στρωμάτων απέναντι σε τέτοιου είδους πρακτικές μερίδας του ανώτερου κλήρου- είχαν την αντανάκλασή τους στον καθημερινό λόγο των ανθρώπων και επομένως ήταν μια συνειδητή κίνηση πολιτισμικής αντίστασης σε μια ιδεολογία που εν πολλοίς ανύψωνε τον ανώτερο κλήρο (Κακάμπουρα, 2005: 121-125).

Μελετώντας λοιπόν τα μιμίδια ως μορφή του λαϊκού χιούμορ, εξετάζεται ταυτόχρονα η κοινωνική δομή και οι κοινωνικές πιέσεις που ασκούνται στα μέλη μιας κοινωνίας, όπως όταν μελετάται οποιαδήποτε άλλη χιουμοριστική έκφραση (Douglas, 1975: 87). Προσλαμβάνονται λοιπόν τα μιμίδια ως μια 'τελετουργική ανταρσία' (Johnson, 1978: 325), ή μια 'βαλβίδα ασφαλείας' (Δαλκαβούκης, 2002: 280) ή εκτόνωσης της κοινωνικής πίεσης. Όσο περισσότερο πολωτικά διχοτομείται η κοινωνική εμπειρία, όσο δηλαδή η πίεση της κοινωνικής δομής εντείνεται, τόσο περισσότερο παρουσιάζεται η ανάγκη εκτόνωσης κατά της κοινωνικής απαγόρευσης. Αν δεν υπάρξει κάποιου είδους εκτόνωση, η πόλωση ενδέχεται να επιφέρει ρήξεις, που ενδέχεται να οδηγήσουν σε ανατροπές της κοινωνικής ευταξίας. Έτσι, στις ακραίες συνθήκες διαβίωσης εν μέσω της πανδημίας, όπου οι κοινωνικές απαγορεύσεις δεν ήταν λανθάνουσες, αλλά απόλυτα κυριολεκτικές, η ανάγκη της εκτόνωσης κατέστη πιεστικά αναγκαία.

Τα θέματα των μιμιδίων σχετικά με την πανδημία αφορούν όλο το φάσμα του βιώματος που περιλαμβάνει εμπειρίες, αντιλήψεις, πρακτικές και πολιτικές που εφαρμόστηκαν κατά τη διάρκειά της. Σχολιάζονται δηλαδή οι συναισθηματικές και σωματικές επιπτώσεις του κοινωνικού αποκλεισμού, που φαίνεται ότι επηρέασε έντονα και την καθημερινότητα των χρηστών/ριών των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, όπως και οι διαπροσωπικές και οικογενειακές τους σχέσεις. Η πλειονότητα των μιμιδίων καυτηριάζει πρακτικές πειθάρχησης στα μέτρα διαχείρισης της πανδημίας, που πολλές φορές κρίνονταν υπερβολικά ή αναποτελεσματικά, ενώ έντονα σχολιάζεται η προσπάθεια ορισμένων πολιτών να τα παρακάμψουν ή η κουταμάρα που οδηγεί σε λανθασμένη εφαρμογή τους. Η ανθρώπινη κουταμάρα άλλωστε διακωμωδούνταν και στην παραδοσιακή κοινωνία, ενώ ομοίως και στο

σύγχρονο κόσμο εκτός διαδικτύου αποτέλεσε βασική θεματική αστεϊσμών και ανεκδότων.

Με τον ερχομό των εμβολίων η συζήτηση σχεδόν μονοπωλείται από θέματα σχετικά με τον εμβολιασμό. Η αγωνία και η ανασφάλεια των ανθρώπων σχετικά με τις παρενέργειες των εμβολίων, οι διαφορές ανάμεσα στα παραγόμενα εμβόλια από την κάθε εταιρεία, το μέτρο του υποχρεωτικού εμβολιασμού, αλλά και ο ηλικιακός διαχωρισμός των πολιτών όσον αφορά το είδος του εμβολίου που θα έκαναν (π.χ. οι 35-45 έκαναν AstraZeneca, οι 45-55, Pfizer κ.τ.λ.), αποτέλεσαν για μεγάλο χρονικό διάστημα θέματα καυστικού σχολιασμού μέσω μιμίδων.

Αντίστοιχα έντονα σχολιάστηκε εν γένει ο τρόπος διαχείρισης της πανδημίας από την πολιτεία, όπως και κάθε μέτρο (ιατρικό ή πολιτικό), εκφραστές και κύριοι υπαίτιοι των οποίων θεωρήθηκαν εκείνα τα πρόσωπα - γιατροί και πολιτικοί- που ενημέρωναν ιατρικά και επικοινωνούσαν τις διάφορες πολιτικές διαχείρισης της πανδημίας και τα οποία προβλήθηκαν ευρέως από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης. Έτσι, παρόλο που μέσα από τα μιμίδια ασκείται κριτική του ηγεμονικού λόγου (Gramsci, 1973), η πολιτική ευθύνη αποδίδεται εν τέλει εφήμερα και αποσπασματικά. Δε φαίνεται δηλαδή να προκύπτουν βαθύτερες πολιτικές ερμηνείες, παρά μόνο μια κριτική της διαχείρισης του επίκαιρου και, εν προκειμένω, του πρωτόγνωρου.

Από μορφολογική άποψη και στα μιμίδια για την πανδημία -όπως και σε άλλα με διαφορετική θεματολογία- φαίνεται ότι αξιοποιούνται έντονα τα πολιτιστικά πρότυπα της δημοφιλούς κουλτούρας. Γίνεται χρήση δημοφιλών φραστικών σχημάτων (ατάκες) προσαρμοσμένων συχνά στο θέμα της πανδημίας. Όπου γίνεται χρήση εικόνας, μορφολογικό χαρακτηριστικό του είδους που φαίνεται ότι έχει υποβαθμιστεί πια και μπορεί να θεωρηθεί περισσότερο ως μια διακειμενική έκφραση, αυτή προκύπτει από την ελληνική και διεθνή δημοφιλή κουλτούρα ή από στιγμιότυπα της παγκόσμιας και εγχώριας πολιτικής σκηνής. Γενικότερα, διαπιστώθηκε ότι η οπτικοποίηση (Bronner, 2009: 21-66) που χαρακτηρίζει το περιβάλλον του διαδικτύου έχει υποχωρήσει και έτσι, στην περίπτωση των μιμίδων, αναδείχθηκε εντονότερα η προτίμηση του κειμενικού λόγου παρά η απεικόνιση. Προτιμάται δηλαδή το

μήνυμα να μεταφέρεται με κείμενο που το αποδίδει ρητά και όχι τόσο με μια εικόνα που ενδέχεται να είναι δυσερμήνευτη ή μπορεί να λάβει πολλαπλές ερμηνείες. Παρόλα αυτά η λειτουργία της εικόνας είναι αισθητή, αποτελεί έναν τρόπο ανάδειξης του προσδοκώμενου μηνύματος του μιμιδίου. Οι εικόνες που επιλέγονται να συνοδέψουν τα κείμενα των μιμιδίων προέρχονται από τη δημοφιλή κουλτούρα (τηλεόραση, κινηματογράφο κ.τ.λ.), από τις εικαστικές τέχνες, ενώ αξιοποιούνται και φωτογραφικά στιγμιότυπα της επικαιρότητας.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, μέσω των μιμιδίων δίνεται η δυνατότητα στους/στις χρήστες/ριες του διαδικτύου να προβάλουν τους φόβους και τις ανησυχίες τους για τη δυσχερή επικαιρότητα ή την καθημερινότητα, οι οποίες, μέσω της σκωπτικής διάθεσης που ενέχει το είδος, φαίνεται να 'εξορκίζονται'. Επιπλέον διαπιστώνεται ότι μέσω των μιμιδίων γίνεται κριτική του ηγεμονικού λόγου των πολιτικών πρακτικών, αλλά και των διάχυτων στερεοτύπων που επικρατούν στην ευρύτερη κοινωνία, τα οποία δημιουργούν ερμηνευτικά σχήματα και προβάλλουν συμπεριφορές σχετικά με τη διαχείριση της πανδημίας. Εκφράζεται δηλαδή ένας αντιθετικός, πάντως σατιρικός, λόγος σε σχέση με εκείνον που παράγεται από την πολιτεία, αλλά και σε σχέση με τον λόγο που προκύπτει μέσα από καθημερινές πρακτικές και την επικοινωνία σε προσωπικό και συλλογικό επίπεδο.

Τα μιμίδια για την πανδημία ενίσχυσαν την ικανότητα των Ελλήνων χρηστών/ριών του διαδικτύου να αντιμετωπίσουν αυτή την πρωτόγνωρη παγκόσμια κρίση που άλλαξε δραματικά τη ζωή τους. Είτε κατά τη διάρκεια των εγκλεισμών, όταν οι άνθρωποι αγωνίζονταν να προσαρμοστούν σε αυτόν τον τρόπο ζωής, είτε στη συνέχεια ενώ προσπαθούσαν να ζήσουν με τον ιό και ό,τι έπρεπε να γίνει για να παραμείνουν ασφαλείς, τα μιμίδια ήταν ένας σημαντικός τρόπος έκφρασης των ανθρώπων που χρησιμοποιούν τα social media. Λειτουργήσαν μέσα από κάθε μορφή -κείμενα, εικόνες, βίντεο ή συνδυασμό αυτών- ως ένας σατιρικός τρόπος αντιμετώπισης του τρομακτικού και άγνωστου της πανδημίας. Ως είδος της πολυμεσικής ψηφιακής παράδοσης, τα μιμίδια αποτελούν ένα ενδιαφέρον θέμα για τη μελέτη της ψηφιακής λαογραφίας και της σύγχρονης ανθρωπολογικής ανάλυσης κρίσιμων επίκαιρων θεμάτων όπως η πανδημία. Δεδομένου ότι η πανδημία COVID-19 είχε τόσο σημαντικό αντίκτυπο στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, ήταν αναπόφευκτη η

μετάδοσή τους από χρήστη/ρια σε χρήστη/ρια. Το χιούμορ μπορεί πράγματι να χρησιμοποιηθεί για να εκτονώσει δύσκολες καταστάσεις και να επικρίνει διακριτικά πολιτικές, καθώς και κοινωνικές αντιλήψεις και συμπεριφορές. Άλλωστε, η χρήση του χιούμορ και η διακωμώδηση σοβαρών καταστάσεων είναι μια γνωστή μέθοδος αντιμετώπισης των προκλήσεων της ζωής. Το χιούμορ εμφανίζεται όταν οι άνθρωποι ερμηνεύουν εκ νέου ένα γεγονός με λιγότερο σοβαρό ή με χλευαστικό τρόπο (McGraw et.al, 2012: 1215-1216) επιφέροντας μια μορφή «λύτρωσης». Χρησιμεύει ως στρατηγική αντιμετώπισης για καθημερινές, αλλά και δύσκολες καταστάσεις, ακόμα και τραγικές, όπως η πανδημία του κορονοϊού με τα εκατομμύρια θύματα σε παγκόσμιο επίπεδο (Dyner 2020: 175-195; Dyner & Poppi, 2018: 382-400).

Επιπλέον, το χιούμορ μπορεί να αποτελέσει σημείο σύγκλισης ανθρώπων με παρόμοιες απόψεις. Αυτό αντικατοπτρίζεται μέσα από τις διάφορες ομάδες των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, που προωθούν μιμίδια σύμφωνα με την κοσμοθεωρία τους και των οποίων τα μέλη φαίνεται να ταυτίζονται. Οι άνθρωποι που είχαν ένα κοινό τρόπο σκέψης εκφράστηκαν για την πανδημία μέσα από σχετικές ομάδες, καθώς και για τον τρόπο με τον οποίο το κράτος τη χειρίστηκε. Μέσα από αυτές τις διαδικτυακές ομάδες μπόρεσαν να εκφράσουν τον δικό τους τρόπο σκέψης και χιούμορ αλληλεπιδρώντας με άλλους ομοϊδεάτες. Σε δημοφιλείς διαδικτυακές ομάδες, που δημιουργούν μιμίδια για όλες τις πτυχές της ζωής και για σύγχρονα γεγονότα, οι περισσότεροι/ες χρήστες/ριες, μέλη αυτών των ομάδων, γελούν με τα σατιρικά σχόλια για καθημερινά γεγονότα που προβάλλονται από τα μιμίδια, και κατά συνέπεια και με τα σχόλια που σχετίζονται με την πανδημία. Υπάρχουν βέβαια και εκείνοι/ες που προσπαθούν να προωθήσουν μια διαφορετική κατανόηση της διαχείρισης της πανδημίας μέσα από τα μιμίδια, αλλά φαίνεται να αποτελούν μια μειοψηφία που οι απόψεις της εν πολλοίς χλευάζονται από άλλες ομάδες. Επομένως, αυτοί/ές οι χρήστες/ριες που έχουν μια «εναλλακτική» οπτική για την πανδημία βρίσκουν «καταφύγιο» σε άλλα είδη ομάδων, που αντιστοίχως έχουν κοινές απόψεις. Σε αυτές τις ομάδες, τα ίδια μιμίδια που κυκλοφορούν στο διαδίκτυο συνήθως παρερμηνεύονται ή ερμηνεύονται διαφορετικά από τον τρόπο που τα αντιλαμβάνεται το ευρύ κοινό. Δεδομένου ότι ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του είδους είναι η μίμηση και

η αναπαραγωγή του, δεν είναι απαραίτητο για τη διάδοσή τους η ερμηνεία του δεδομένου πλαισίου να είναι κοινή. Με άλλα λόγια, δημοσιεύονται και αναδημοσιεύονται από άτομα που τα ερμηνεύουν μέσα από το πρίσμα της δικής τους νοοτροπίας.

Τελικά, ο άνθρωπος εκφράζεται με χιούμορ μέσα από ποικίλα επικοινωνιακά πλαίσια είτε στον φυσικό είτε στον ψηφιακό κόσμο και καταφέρνει να βρίσκει τη δύναμη που χρειάζεται για να ξεπερνάει δυσχερείς καταστάσεις, ακόμα και τραγικές. Γίνεται λοιπόν φανερό ότι το χιούμορ αποτελεί έναν δημιουργικό τρόπο διαχείρισης οποιασδήποτε δυσκολίας. Η διακωμώδηση των εμποδίων που αντιμετωπίζει ο άνθρωπος σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο αποτελεί ένα μέσο κάθαρσης. Άλλωστε το γέλιο δίνει την ευκαιρία στο άτομο να πάρει την απαιτούμενη απόσταση από το γεγονός που τον δυσκολεύει και να το αντιμετωπίσει με νέα δύναμη. Εξάλλου, όπως εύστοχα έχει επισημάνει ο Kurt Ranke (1958: 663, πρβλ. Μερακλής, 2011: 335) «(...) σε μια κατάσταση αδιεξόδου και τραγικότητας (...), μπορούμε να αντισταθούμε στον κόσμο γελώντας, [να τον αντιμετωπίσουμε] δηλαδή με τη λυτρωτική διακωμώδηση της νοσηρότητάς του».

Πηγές

ΛΑΒΙΔΑ (λάτρεις απαράδεκτων βιολογικών, ιατρικών και διεπιστημονικών αστείων): <https://www.facebook.com/groups/2004790969781885/>

ΚΑΨΙΜΙ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΚΑΒΑΤΖΑ
<https://www.facebook.com/groups/kapsimikavatza/>

Τσεκουράτοι: <https://www.facebook.com/groups/tsekouratoi/>

Κακό Νοσηλευτικό Χιούμορ
<https://www.facebook.com/groups/2121567961505838/>

κλασική περίπτωση βλάβης, Ο τοίχος
<https://www.facebook.com/groups/440141273123837/>

Γέλιο Ξεκαρδιστικό <https://www.facebook.com/groups/gelioxekardistiko/>

Black χιούμορ <https://www.facebook.com/groups/2745725695546261/>

ΑΤΑΚΑ ΚΙ ΕΠΙ ΤΟΠΟΥ (Official) <https://www.facebook.com/atakakiepitopou/>

96.9 Rock FM <https://www.facebook.com/969rockfm/>

GREECE μαδιάμ!!! <https://www.facebook.com/groups/Greece.Madiam/>

Το Γέλιο βγήκε απ' τον Παράδεισο...
<https://www.facebook.com/groups/680701352526194/>

Rock Κουλτούρα <https://www.facebook.com/greekrockculture/about>

Μιμίδια Είς Την Ελληνικήν <https://www.facebook.com/GreekMimidia>

Ελληνικά Ίντερνετς
<https://www.facebook.com/%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AC-%CE%8A%CE%BD%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%BD%CE%B5%CF%84%CF%82-697102910670490/>

The Real Ancient Memes <https://www.facebook.com/realancient>

Μαργαρίτες Μάντολες <https://www.facebook.com/MargaritesMantoles>

Οι 32 ατάκες <https://www.facebook.com/32misitesatakes>

Ο Απίθανος ΤΡΕΞ <https://www.facebook.com/theamazingtrex>

Αστεία Χωρίς Όρια

<https://www.facebook.com/%CE%91%CF%83%CF%84%CE%B5%CE%B9%CE%B1-%CE%A7%CF%89%CF%81%CE%B9%CF%82-%CE%9F%CF%81%CE%B9%CE%B1-183351035496841/>

Ψεκαστικά Hoaxes

<https://www.facebook.com/groups/782626695860398/permalink/1122393018550429/>

Του κορονοϊού το κάγκελο!

<https://www.facebook.com/groups/636884440214797>

Μαργαρίτες_μάντολες https://www.instagram.com/margarites_mantoles/

girlstalk.gr <https://www.instagram.com/girlstalk.gr/>

nasepo.atakes <https://www.instagram.com/nasepo.atakes/>

φάση έχει https://www.instagram.com/fash_exei/

tsekouratoi.gr <https://www.instagram.com/tsekouratoi.gr/>

το γαϊδουράκι https://www.instagram.com/to_gaidouraki/

κουζουλό.gr <https://www.instagram.com/koyzoylo.gr/>

ο τρελός ο τοίχος <https://www.instagram.com/o.trelos.o.toixos/>

12 ατάκες <https://www.instagram.com/12atakes/>

variemai_official https://www.instagram.com/variemai_official/

hysteria_gr (ο τοίχος είχε τη δική του υστερία)

https://www.instagram.com/hysteria_gr/

32 ατάκες <https://www.instagram.com/32atakes/>

ancient memes <https://www.instagram.com/ancientmemes/>

μιμίδια εις την ελληνικήν https://www.instagram.com/mimidia_eis_tin_ellinikin/

πλάκα έχει <https://www.instagram.com/plakaexei/>

4gelio.gr <https://www.instagram.com/4gelio.gr/>

mems_lab https://www.instagram.com/memes_lab_ig/

Greek Enjoy Official, https://www.instagram.com/greek_enjoy/

MEMEMAN, https://www.instagram.com/_mememan/

Memes της λύσσας https://www.instagram.com/memes_ths_lyssas/

Σημείωση: Η ημερομηνία ανάκτησης όλων των διευθύνσεων είναι 14/4/2022.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αλεξιάδης, Μ. (2015). «Αντι-παροιμίες (anti-proverbs) σε διαφημίσεις του παραδοσιακού Τύπου». Στο Alberto Crida Álvarez, C. (επιμ.), *14+1 Μελέτες Φρασεολογίας και Παροιμιολογίας* (σσ. 51-75). Αθήνα: Εκδόσεις «Τα καλώς κείμενα».

Αυδίκος, Ευ. (2009). *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*. Αθήνα: Κριτική.

Αυδίκος, Ευ. (επιμ.) (2016). *Πολιτισμοί του διαδικτύου*. Αθήνα: Πεδίο.

Αντωνίου, Β. & Κατσαδώρας, Γ. (2022). Λαϊκός πολιτισμός και διαδικτυακά μιμίδια: Η εκπαίδευση μέσα από τα μιμίδια κατά την περίοδο της πανδημίας του COVID-19. Στο Κατσαδώρας, Γ. & Φωκίδης, Ε. (επιμ.) *Ψηφιακή Λαογραφία και σύγχρονες μορφές του λαϊκού πολιτισμού. Αφετηρία και προοπτικές ενός νέου πεδίου*. (σ. 66-82). Ρόδος: Εργαστήριο Γλωσσολογίας, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Βαμβακάς, Β. (2019). Παλιές και νέες πολιτικές εκφάνσεις του δημοφιλούς χιούμορ στην Ελλάδα της κρίσης. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 38, 140-178.

Βαρβούνης, Μ. & Καπανιάρης, Α. (2019). Αρχειακή εθνογραφία & ερμηνείες στο ψηφιακό περιβάλλον: «συνομιλία» με τα αρχεία των «Πηλιορείτων στην Αίγυπτο»: Ο σχεδιασμός μιας μακροχρόνιας έρευνας. *Εκκλησιαστικός Φάρος Επιστημονική Θεολογική Εφημερίδα του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας και πάσης Αφρικής*. Τόμος ΠΖ΄-ΠΗ΄ (2018-2019), 113-146.

Βαρβούνης, Ε. (2022). Ψηφιακές πηγές για τη μελέτη του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού και της λαϊκής θρησκευτικότητας. Στο Κατσαδώρας, Γ. & Φωκίδης, Ε. (επιμ.) *Ψηφιακή Λαογραφία και σύγχρονες μορφές του λαϊκού πολιτισμού. Αφετηρία και προοπτικές ενός νέου πεδίου*. (σ. 20-28). Ρόδος: Εργαστήριο Γλωσσολογίας, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

- Barthes, R. (2008). *Ο φωτεινός θάλαμος. Σημειώσεις για τη φωτογραφία*. Γ. Κρητικός (μτφρ.). Αθήνα: Κέδρος
- Bausinger, H. (2009 [1961]). *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας*, Καπλάνογλου Μ. (μτφρ. & επιμ.), Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Beck, U. (2015 [1992]). *Κοινωνία της Διακινδύνευσης. Καθ' Οδόν προς μια άλλη Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Πεδίο.
- Bergson, H. (1998). *Το γέλιο*. Αθήνα: Εξάντας.
- Bremmer, J. & Roodenburg, H. (2005). *Η πολιτισμική ιστορία του χιούμορ. Από την αρχαιότητα έως τη σημερινή εποχή*. Δίπλας, Γ. (μτφρ.). Αθήνα: Πολύτροπον.
- Βρύζας, Κ. & Τσιτουρίδου, Μ. (2005). Πληροφορική Κουλτούρα και Εκπαίδευση. Στο Α. Τζιμογιάννης (επιμ.), Πρακτικά Εργασιών 3ου Πανελληνίου Συνεδρίου, *Διδακτική της Πληροφορικής*, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου Κόρινθος, 7-9 Οκτωβρίου 2005. <https://www.etpe.gr/custom/pdf/etpe669.pdf>
- Γαλανάκη, Ε. (2021). *Φοιτητική ζωή και πανδημία. Οδηγός για Φοιτητές και Φοιτήτριες*, Αθήνα: Εργαστήριο Ψυχολογίας ΠΤΔΕ, ΕΚΠΑ http://psychlab.primeredu.uoa.gr/fileadmin/psychlab.primeredu.uoa.gr/uploads/Pdf/Nea/2021/Foititiki_Zoi_kai_Pandimia.pdf
- Γεργατσούλης, Β. (2007). *Η λειτουργικότητα του ανεκδοτολογικού λόγου στην κοινωνία της Καρπάθου*. Διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, ΕΚΠΑ.
- Δαλκαβούκης, Β. (2001). Προσεγγίσεις στη λειτουργία του χιούμορ στην παραδοσιακή κοινωνία. Το παράδειγμα της κοινότητας Μονοδενδρίου στο Ζαγόρι, *Εθνολογία* 9, 277- 303.
- Δερτιλής, Β. Γ. (1998). *Ειρωνεία και σάτιρα. Δύο δοκίμια και επτά δείγματα*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Eagleton, T. (2021). *Χιούμορ*. Μπαρουζής Γ. (μτφρ.). Αθήνα: Πεδίο.
- Geertz, C. (2003). *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. Παραδέλλης, Θ. (μτφρ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Hesse-Biber, S. N. (2022). *Μικτές μέθοδοι έρευνας. Συνδέοντας τη θεωρία με την πράξη*, Φιλία Ίσαρη (επιμ.), Καλίρης, Α. (μτφρ.). Αθήνα: Gutenberg.

Κακάμπουρα, Ρ. (2005). Οι πολιτισμικές αντιστάσεις στις λαϊκές αφηγήσεις. Στο Σωτήρης Δημητρίου (επιμ.), *Κριτική Διεπιστημονικότητα*, τόμος 1^{ος}, *Διεπιστημονικότητα, Πολιτισμικές Αντιστάσεις*. (σ. 121-125.) Αθήνα: εκδόσεις Σαββάλας.

Κακάμπουρα, Ρ. & Νουνανάκη, Α. -Λ. (2022). Τα μιμίδια (memes) της πανδημίας του ιού COVID-19: Η διαχείριση του πρωτόγνωρου μέσω ενός σατιρικού είδους του ψηφιακού λαϊκού λόγου. Στο Κατσαδώρας, Γ. & Φωκίδης, Εμ. (επιμ.) *Πρακτικά συνεδρίου Λαϊκός Πολιτισμός και Ψηφιακός Κόσμος. Για μια Ψηφιακή Λαογραφία*. (σ.153-182). Ρόδος: Εργαστήριο Γλωσσολογίας, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Κατσαδώρας, Γ. & Νουνανάκη, Α. (2020). Η εικόνα των Ποντίων στην ψηφιακή λαογραφία: Η περίπτωση των μιμίδων (memes). Στο Βαρβούνης, Μ. Γ., Κακάμπουρα Ρ. & Ευσταθιάδου, Μ. (επιμ.), *Λαϊκή Παράδοση του Πόντου: από το Παρελθόν στο Παρόν. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Λαογραφίας*, (Θεσσαλονίκη, 29 Νοεμβρίου – 1 Δεκεμβρίου 2019). *Αρχείον Πόντου*, Τόμος 61, 389-432.

Κατσαδώρας, Γ. & Φωκίδης, Ε. (επιμ.) (2022). *Ψηφιακή Λαογραφία και σύγχρονες μορφές του λαϊκού πολιτισμού: Αφετηρία και προοπτικές ενός νέου πεδίου*. Ρόδος: Εργαστήριο Γλωσσολογίας, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Κατσαδώρας, Γ., Φυντρίλη, Ε., & Στυλιανού, Μ. (2016). Λαϊκή λογοτεχνία και κοινωνική δικτύωση: παροιμίες και ευφρολογήματα στο Facebook και το Twitter. Στο Μ. Βαρβούνης, Μ. Σέργης, Δ. Δαμιανού, Ν. Μπιζούμη-Μάχα, & Γ. Θεοδωρίδου (επιμ.), *Η διαχείριση της παράδοσης: Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον φολκλορισμό, στην πολιτιστική βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής* (σσ. 475-489). Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη.

Κούζας, Γ. (2019). Η κοινωνική δυναμική του καθημερινού λόγου. Μια εθνογραφική προσέγγιση της οικονομικής λειτουργίας των κοινωνικών σχολιασμών (κουτσομπολιό). *Εθνολογία* 17/2017-2018, 181-218.

Lipovetsky, Z. (2009). *Η εποχή του κενού. Δοκίμια για τον σύγχρονο ατομικισμό*. Σκόπελος: Νησίδες.

Λυδάκη, Α. (2001). *Ποιοτικές Μέθοδοι της Κοινωνικής Έρευνας*. Αθήνα: Καστανιώτης.

Λυδάκη, Α. (2012 [2003]). *Ίσκιοι κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός Λόγος και Πολιτισμικές Σημασίες*. Αθήνα: Παπαζήση.

Μαχά-Μπιζούμη, Ν. (2021). Η άνθιση της χειροτεχνίας στην εποχή του Covid - 19. Χειροποίητες μάσκες από προικιάρικα ασπρόρουχα. Στο Μ.Γ. Βαρβούνης, Ν. Μαχά, Α. Καπανιάρης (επιμ.), *Ελληνική Λαϊκή Τέχνη: παλαιότερες θεματικές με σύγχρονες προσεγγίσεις 1*. (σ. 625-642). Βόλος: εκδ. ΕΛΚΕ – Ιδιόμελον.

Μερακλής, Μ. Γ. (1980). *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*. Αθήνα: Εστία.

Μερακλής, Μ. Γ. (1999). *Θέματα Λαογραφίας*. Αθήνα: Καστανιώτη.

Μερακλής, Μ. Γ. (2011). *Ελληνική λαογραφία*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.

Μιχαήλ, Γ. (2009). "Homo Interneticus ή Λαογραφία και διαδίκτυο. *Λαογραφία*, 41, 291-305.

Onq, W. (2015). *Προφορικότητα και Εγγραμματοσύνη. Η εκτεχνολόγηση του λόγου*. Χατζηκυριάκου, Χ. (μτφρ.). Παραδέλλης, Θ. (επιμ.). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Παπαηλία, Π. & Πετρίδης, Π. (2015). *Ψηφιακή Εθνογραφία*. Αθήνα: ΚΑΛΛΙΠΟΣ. Ανακτήθηκε από: <http://hdl.handle.net/11419/6117> (3/7/2023).

Τσάκωνα, Β. (2004). *Το χιούμορ στον γραπτό αφηγηματικό λόγο: γλωσσολογική προσέγγιση*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Τσάκωνα, Β. (2013). *Η κοινωνιογλωσσολογία του χιούμορ. Θεωρία, λειτουργίες και διδασκαλία*. Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη.

Τσάκωνα, Β. (2021). Το χιούμορ ως μνήμη στην αρχή της πανδημίας του COVID-19. *Aegean Working Papers in Ethnographic Linguistics*, 3, 51-71.

Φουλίδη, Ξ. (2015). *Νέοι ορίζοντες στις ελληνικές Λαογραφικές Σπουδές: Το διαδίκτυο ως πεδίο παραγωγής, διάδοσης και εκπαιδευτικής αξιοποίησης του Λαϊκού Πολιτισμού*. Διδακτορική Διατριβή, Ρόδος: Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Επιστημών Προσχολικής Αγωγής και του Εκπαιδευτικού Σχεδιασμού.

Χατζητάκη-Καψωμένου, Χ. (2001). Διακωμώδηση και διακωμωδούμενοι σε ευτράπελες διηγήσεις από τη Μακεδονία. Στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία, Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, (σ. 128-136). Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.

Χρυσανθοπούλου, Β. (2017). *Τόποι μνήμης στην καστελλοριζιακή μετανάστευση και διασπορά*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

Ξενόγλωσση

Aarne, A., & Thompson, St. (1962). *The Types of the Folktale*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.

Abdel-Raheem, A. & Alkhamash, R. (2022). 'To get or not to get vaccinated against COVID-19': Saudi women, vaccine hesitancy and framing effects. *Discourse & Communication*, Vol. 16 (1): 21-36.

Abrahamse, W. (2019). *Encouraging pro-environmental behaviour: What works, what doesn't, and why*. Cambridge, MA: Academic Press.

Aikin, S. (2012). Poe's Law, group polarization, and argumentative failure in religious and political discourse. *Social Semiotics*, 1-17.

Alatalo, S. & Poutiainen, A. (2016). Use of Humor in Multicultural Classroom. *The Israeli Journal of Humor Research*, 5(1): 65-79.

Apte, M.-L. (1985). *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Apter, M.-J. (1982). *The experience of motivation: The theory of psychological reversals*. London: Academic Press.

- Ardévol, E. (2012). Virtual/Visual Ethnography: Methodological Crossroads at the Intersection of Visual and Internet Research. In Pink, S., (ed.), *Advances in Visual Methodology*. (p. 74-94). London: Sage.
- Aristovnik, A., Keržic, D., Ravšelj, D., Tomaževic, N. & Lan U. (2020). Impacts of the COVID-19 Pandemic on Life of Higher Education Students: A Global Perspective. *Sustainability* 12, 1-34.
- Ashton, C. (2007). Folklore and the Internet: From the Editor. *Folklore Forum* 37, (1): 2-4.
- Attardo, S. (2008). A primer for the linguistics of humor. In Raskin V. (ed.) *The Primer of Humor Research*. (p. 101-156). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Attardo, S., Attardo, D.H., Baltes, P. & Petray, M.J. (1994). The linear organization of jokes: Analysis of two thousand texts. *Humor: International Journal of Humor Research* 7 (1): 27-54.
- Au, W.J. (2008). *The Making of Second Life*. New York, NY: Collins Publishing.
- Bain, A. (1859). *The Emotions and the Will*. London: J. W. Parker.
- Bakhtin, M. (1968). *Rabelais and his world*. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press.
- Baldwin-Philippi, J. (2019). The technological performance of populism. *New media & society*, Vol. 21(2): 376-397.
- Barcın-Güzeldere, H., & Devrim-Lanpir, A. (2022). The Association Between Body Mass Index, Emotional Eating and Perceived Stress during COVID-19 Partial Quarantine in Healthy Adults. *Public Health Nutrition*, 25(1): 43-50.
- Baron, N. S. (1986). *Computer Languages: A Guide for the Perplexed*. New York: Doubleday.
- Baron, N. S. (2000). *Alphabet to Email: How Written English Evolved and Where It's Heading*. Routledge: London.
- Baron, N., S. (2003). The language of the Internet. In Farghaly, A., A., S. (ed.) *Handbook for language engineers* (pp. 59-127). Stanford: CSLI Publications.

- Bauman, R. (1986). *Story Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, A. (1991). *The Language of News Media*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bell, N. (2005). Exploring L2 language play as an aid to SLL: A case study of humour in NS-NNS interaction, *Applied Linguistics*, 26 (2): 192-218.
- Bell, N. (2012). Comparing playful and non playful incidental attention to form. *Language Learning*, 62(1): 236-265.
- Bell, N., & Attardo, S. (2010). Failed humor: Issues in non-native speakers' appreciation and understanding of humor. *Intercultural Pragmatics*, 7(3): 423-447.
- Bell, N., & Pomerantz, A. (2015). *Humor in the classroom: A guide for language teachers and educational researchers*. NY: Routledge.
- Bench, S., & Lench, H. (2013). On the Function of Boredom. *Behavioral Sciences*, 3(3), 460
- Beneito-Montagut, R. (2011). Ethnography goes online: towards a user-centred methodology to research interpersonal communication on the internet. *Qualitative Research* 11 (6): 716-735.
- Berger, A. (1976). Anatomy of the joke. *Journal of Communication*, 26 (3): 113-115.
- Berger, A. (1993). *An anatomy of humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Berlyne, D. E. (1972). Humor and its kin. In J. H. Goldstein & P. E. Mc Ghee (Eds.) *The psychology References of humor* (pp. 43-60). New York: Academic Press.
- Betscha, C., Korna, L., Sprengholz, Ph., Felgendreffa, L., Eitzea, S., Schmida, Ph., & Böhm, R. (2020). Social and behavioral consequences of mask policies during the COVID-19 pandemic. *Psychological and Cognitive Sciences*, vol. 117, no. 36: 21851-21853.
- Bird, D. A. (1976). A Theory for Folklore in Mass Media: Traditional Patterns in the Mass Media. *Southern Folklore Quarterly*, 40: 285-305.

Biroli, P., Bosworth, S. et.al (2021). Family life in Lockdown. *Frontiers in Psychology*, V. 12: 1-13.

Blank T. & McNeill L. (2018). Fear has no Face. Creepypasta as Digital Legendry'. In Blank T. & McNeill L. (eds), *Slender Man is coming. Creepypasta and contemporary Legends on the Internet* (pp. 3-24). USA: University Press of Colorado.

Blank T. & McNeill L. (eds.) (2018). *Slender Man is coming. Creepypasta and contemporary Legends on the Internet*. USA: University Press of Colorado.

Blank T. & Peck A. (ed.) (2020). *Folklore and Social Media*. Utah: Utah State University Press.

Blank, T. (2007). Examining the Transmission of Urban Legends: Making the Case for Folklore Fieldwork on the Internet. *Folklore Forum*, 37.1: 15-26.

Blank, T. (2009). *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in the Digital World*. USA: Utah State University Press.

Blank, T. (2012). Introduction. Pattern in the Virtual Folk Culture of Computer-Mediated Communication. In Blank (ed.), T. *Folk Culture in the Digital Age*. (pp. 1-24). Utah: Utah State University Press.

Blank, T. (2013). Hybridizing Folk Culture: Toward a Theory of New Media and Vernacular Discourse. *Western Folklore* 72.2: 105-30.

Blumenthal, D., Fowler, E., Abrams, M. & Collins S. (2020). Covid-19 — Implications for the Health Care System. *The New England Journal of Medicine*, 383,15: 1483-1488.

Bodner, J., Welch, W. & Brodie, I. (2021). *COVID-19 Conspiracy Theories QAnon, 5G, the New World Order and Other Viral Ideas*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers Press.

Bonal, X. & Gonzalez, S. (2020). The impact of lockdown on the learning gap: family and school divisions in times of crisis. *International Review of Education*, 66: 635–655.

Boukes, M. (2019). Infotainment. In T. P. Vos & F. Hanusch (eds.), *The international encyclopedia of journalism studies*, vol. 2. (ICAZ – Wiley Blackwell-ICA International Encyclopedias of Communication) (pp. 1-9). Malden, MA: Wiley Blackwell.

Brednich, R. (2001). Where They Originated... Some Contemporary Legends and Their Literary Origins. *Paper presented at ISCLR Congress*, Melburn Australia. Retrieved from: <http://www.folklore.ee/folklore/vol20/legends.pdf> (3/7/2023).

Bremmer, J. & Roodenburg, H. (1997). *A Cultural History of Humour*. Cambridge: Polity Press.

Brodeur, A. Gray, D., Islam, A. & Bhuiyan, S. (2021). A literature review of the economics of COVID-19. *J EconSurv* 35: 1007-1044.

Bronner, S. (1990). *Piled Higher and Deeper: The Folklore of Campus Life*. Little Rock, AR: August House.

Bronner, S. J. (2009). 'Digitizing and Virtualizing Folklore'. In Blank, T. (ed.) *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, (pp. 21-66). Utah: Utah State University.

Bronner, S. J. (2009). Digitizing and Virtualizing Folklore. In Blank, T. (ed.) *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World* (pp. 21-66). Utah: Utah State University.

Brown, P. (2020). Studying COVID-19 in light of critical approaches to risk and uncertainty: Research pathways, conceptual tools, and some magic from Mary Douglas. *Health, Risk & Society* 22(1): 1-14.

Budka, Ph. (2011). From Cyber to Digital Anthropology to an Anthropology of the Contemporary? https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/01634437221079561?casa_token=wMhTbwjtJD0AAAAA:kSHcZY9NRFfBoHt3FGIbXw44cCwgAIKD2X8Z0Dfh4iSWGc0FVJbTdQZbWL-x_5LVpdz83OU4EPww (3/7/2023).

Burnatowska, E., Surma, S., & Olszanecka-Glinianowicz, M. (2022). Relationship between Mental Health and Emotional Eating during the COVID-

19 Pandemic: A Systematic Review. *Nutrients*, 14(19), 39-89. MDPI AG. Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.3390/nu14193989> (3/7/2023).

Byrne, S., Coates, D., Keenan E. & McIndoe-Calder T. (2020). The Initial Labour Market Impact of COVID-19. *Central Bank of Ireland, Economic Letter* Vol 2020, No. 4: 1-15.

Cabrera, M. V. (2008). *Learning about humor: Teaching second language humor in ESL*. Doctoral dissertation. Washington State University.

Caplan, P. (2000). Introduction: Risk revisited. In: Caplan P (ed.) *Risk Revisited*. (pp. 1-28). Pluto Press.

Carrell, A. (1992). The need to incorporate audience and situation into a theory of humor. Paper presented at the *Speech Communication Association Annual Convention*, Chicago, IL.

Carrell, A. (2008). Historical views of humor. In Raskin V.(ed.) *The Primer of Humor Research* (pp. 303-332). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Carrell, A. (2008). Undertaking the comparative study of humor. In Raskin V. (ed.) *The Primer of Humor Research* (pp. 157-182). Berlin, New York Mouton de Gruyter.

Cassidy, Tr. D. & Bennett, H. R. (2012). The Rise of Vintage Fashion and the Vintage Consumer. *Fashion Practice*, 4:2, 239-261.

Castells, M. (2001). *"The culture of Internet". The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford: Oxford University Press.

Chatterji, R. (2007). Orality, Inscription and the Creation of a New Lore. *Cultural Analysis*, Volume 6, 71-90.

Chick, R. C., Clifton, G. T., Peace, K. M., Propper, B. W., Hale, D. F., Alseidi, A. A., & Vreeland, T. J. (2020). Using Technology to Maintain the Education of Residents During the COVID-19 Pandemic. *Journal of Surgical Education*, Volume 77, 4: 730-732.

Chin, A., Markey, A., Bhargava, S., Kassam, K.S. & Loewenstein, G. (2017). Bored in the USA: Experience sampling and boredom in everyday life. *Emotion* 17: 359-368.

Cicognani, A. (1998). On the Linguistic Nature of Cyberspace and Virtual Communities. *Virtual Reality: Research, Development and Application*, 3(1), 16-24.

Condren, C. (2002). Between social constraint and the public sphere: On misreading earlymodern political satire. *Contemporary Political Theory*, 1: 79–101.

Cooper, M., Reilly, E., Siegel, J., Coniglio, K., Sadeh-Sharvit, S., Pisetsky E. & Anderson, L. (2022). Eating disorders during the COVID-19 pandemic and quarantine: an overview of risks and recommendations for treatment and early intervention. *Eating Disorders*, 30:1, 54-76.

Crystal, D. (2006 [2001]). *Language and the Internet*. Cambridge: Cambridge University Press.

Danckert, J., Mugon, J., Struk, A., & Eastwood, J. (2018). Boredom: What is it good for? In H. C. Lench (Ed.), *The function of emotions: When and why emotions help us* (pp. 93–119). Springer International Publishing/Springer Nature.

Danet, Br. (2001). *Cyberpl@y: Communicating Online*. Oxford: Berg Publishers.

Dang, V., & Lench, H. C. (2022). The Struggle to Entertain Yourself: Consequences of the Internal Stimulation Factor of Boredom Proneness during Pandemic Lockdown. *Behavioral Sciences*, 12(9), 303.

Davies, A. H. (1926). The physical and mental effects of monotony in modern industry. *British Medical Journal* 2: 472-479.

Dawkins, R. (2006 [1976]). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University press. Retrieved from: <https://www.pdfdrive.com/selfish-gene-d36970628.html> (3/7/2023).

de Jager, R. et al. (2020). Associations of Social Isolation with Anxiety and Depression During the Early COVID-19 Pandemic: A Survey of Older Adults in London, UK. *Frontiers in Psychiatry*, V.11: 1-12.

Deckers, L., & Devine, J. (1981). Humor by violating an existing expectancy. *Journal of Psychology*, 108:107-110.

Deiwiks, C. (2009). Populism. *Living Reviews in Democracy*, 1: 1–9.

Dewitte, M, Otten, C & Walker, L. (2020). Making love in the time of corona — considering relationships in lockdown. *Nature Reviews*, Vol. 17: 547-553.

Dodds, Eric R. (1997). *The Greeks and the irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Douglas, M. (1968). The social control of cognition: Some factors in joke perception. *Man*, New series, 3: 361-376.

Douglas, M. (1992). *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. NY: Routledge.

Droit-Volet, S, Gil, S, Martinelli N, Andant N, Clinchamps M, Parreira L, et al. (2020). Time and Covid-19 stress in the lockdown situation: Time free, «Dying» of boredom and sadness. *PLoS ONE* 15(8): <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0236465>

DuBois, T. (1997). Scatology. In Green, T. (ed.) *An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*. (pp. 755-759). USA: ABC-CLIO.

Dumitrache, L., Stanculescu, E., Nae, M., Dumbraveanu, D., Simion, G., Talos, A.M.; Mareci, A. (2021). Post-Lockdown Effects on Students' Mental Health in Romania: Perceived Stress, Missing Daily Social Interactions, and Boredom Proneness. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 18: 85-99.

Duncan, W.F. (1982). Humor in management: Prospects for administrative practice and research. *Academy of Management Review*, 7: 136-142.

Dundes, A. (1962). From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales. *Journal of American Folklore*, 75 (296): 95-105.

Dundes, A. (1987). *Cracking jokes: Studies of Sick Humor Cycles & Stereotypes*. Berkeley: Ten Speed Press.

Dundes, A. (1989). April Fool and April Fish: Towards a theory of Ritual Pranks. In Alan Dundes (ed), *Folklore Matters*. (pp. 98-111). Knoxville: University of Tennessee Press.

Dundes, A. (1997). *From Game to War and Other Psychoanalytic Essays*. Lexington: University Press of Kentucky.

Dynel, M. (2016). "I has seen Image Macros!" Advice Animals memes as visual-verbal jokes. *International Journal of Communication*, 10: 660-688.

Dynel, M. (2021). COVID-19 memes going viral: On the multiple multimodal voices behind face masks. *Discourse & Society*, Vol. 32(2), 175-195.

Dynel, M., & Poppi, F.I.M. (2018) In tragoedia risus: Analysis of dark humour in post-terrorist attack discourse. *Discourse & Communication* 12(4): 382-400.

Eastwood, J. D., Frischen, A., Fenske, M. J., & Smilek, D. (2012). The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention. *Perspectives on psychological science: a journal of the Association for Psychological Science*, 7(5), 482–495.

Eastwood, J.D., Frischen, A., Fenske, M.J. & Smilek, D. (2012). The unengaged mind: Defining boredom in terms of attention. *Perspectives of Psycholy Science*. 7: 482.

Eco, U. (1979). *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press.

Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1992). *The Taste of Laughter: Aspects of Tamil Humor*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ellis, B. (2001). A Model for Collecting and Interpreting World Trade Centre Disaster Jokes. *Newfolk: New Directions in Folklore* 5: 1-10.

Elpidorou, A. (2017). The bored mind is a guiding mind: Toward a regulatory theory of boredom. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17, 455-484.

Escobar, A. (1994). Welcome To Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. *Current Anthropology*, 35: 211-231.

Fahlman, S.A., Mercer-Lynn, K.B., Flora, D.B. & Eastwood, J.D. (2011). Development and Validation of the Multidimensional State Boredom Scale. *Assessment*, 20: 68-85.

Feinberg, L. (1978). *The secret of humor*. Amsterdam: Rodopi.

Feldman, L., Leiserowitz, A. & Maibach, E. (2011). The science of satire: The daily show and The Colbert Report as sources of public attention to science and the environment. In A. Amarasingam (ed.), *The Stewart/Colbert effect: Essays on the real impacts of fake news* (pp. 25-46). Jefferson, NC: McFarland.

Fine, G. A. (1983). Sociological aspects of humor. In Goldstein, J. & McGhee, P. (eds.) *Handbook of Humor Research* (pp. 159-182). New York: Springer.

Fischer, N. L. (2015). Vintage, the first 40 Years. *Culture Unbound*, Vol. 7: 45-66.

Fontanesi, L., Marchetti, D. (et.all.) (2020). The effect of the COVID-19 lockdown on parents: A call to adopt urgent measures. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, Vol. 12, No. S1: 79–81.

Foote, M. (2007). Userpicks: Cyber Folk Art in the Early 21st Century. *Folklore Forum* 37 (1), 27-38.

Forward, S. (1989). *Toxic Parents: Overcoming Their Hurtful Legacy and Reclaiming Your Life*. New York: Bantam Books.

Frank, R. (2011). *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*. USA: University Press of Mississippi / Jackson.

Frempong, R. B., Stadelmann D., & Wild, F. (2020). Coronavirus-lockdowns, secondary effects and sustainable exit-strategies for Sub-Saharan Africa. *Economics Bulletin, AccessEcon*, vol. 40(3): 2586-2593.

Freud, S. (1960). *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. Strachey J. (trans). New York: W W Norton.

Freud, S. (1983, [1905]). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Leipzig: Deuticke.

Frog, K. & Savolainen, U. (eds.) (2016). *Genre – Text – Interpretation. Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*. Helsinki, Finland: Studia Fennica Folkloristica, Finnish Literature Society, SKS.

Fry, W.F. Jr (1963). *Sweet Madness*. Palo Alto, CA: Pacific Books.

Geertz, C. (2001). Thick description: toward an interpretive theory of culture. In Erickson, PA & Murphy, LD (eds) *Readings for a History of Anthropological Theory* (pp. 332-356). Peterborough, ON: Broadview Press.

Gervais, M., & Wilson, D. S. (2005). The evolution and functions of laughter and humour: A synthetic approach. *Quarterly Review of Biology*, 80: 395-430.

Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Anchor Books.

Goffman, E. (1975). *Frame Analysis*. Harmondsworth: Penguin.

Goffman, E. (1957). Alienation from Interaction. *Human Relations*, 10: 47-60.

Gramsci, A. (1973). *Letters from prison*. UK: Harper & Row.

Greig, J.Y.T. (1923). *The Psychology of Laughter and Comedy*. New York: Dodd, Mead. Reprinted: New York: Cooper Square.

Groarke, J. M., Berry E., Graham-Wisener L., McKenna-Plumley P. E., McGlinchey E., & Armour C. (2020). Loneliness in the UK during the COVID-19 pandemic: Cross-sectional results from the COVID-19 Psychological Wellbeing Study. *PLoS ONE* 15(9). Retrieved from: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0239698>, (3/7/2023).

Grotjahn, M. (1957). *Beyond laughter: Humor and the subconscious*. New York: McGraw-Hill.

Gruner, C. R. (1985). Advice to the beginning speaker on using humor-What research tells us. *Communication education*, 34: 142-146.

Gruner, C. R. (1997). *The game of humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Gumperz, J. (1982). *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haddad, C., Zakhour, M., Bou kheir, M. et al. (2020). Association between eating behavior and quarantine/confinement stressors during the coronavirus disease 2019 outbreak. *Journal of Eating Disorders* 8, 40: 1-12. retrieved from: <https://doi.org/10.1186/s40337-020-00317-0> (3/7/2023).

Hafner, K. & Lyon, M. (1998). *Where Wizards Stay Up Late: The Origins Of The Internet*. N.Y.: Simon & Schuster.

Haldane, V., De Foo, C., Abdalla, S.M. et al. (2021). Health systems resilience in managing the COVID-19 pandemic: lessons from 28 countries. *Nature Medicine* 27: 964-980.

Harlow, I. (2003). Creating situations: Practical jokes and the revival of the dead in Irish tradition. In Narvaez P. (ed), *Of Corpse! Death and Humor in Folklore and Popular Culture* (pp. 83-112). Logan: Utah State University Press.

Hay, J. (2001). The pragmatics of humor support. *Humor* 14, 1: 55-82.

Hazlitt, W. (1903). Letters on the English comic writers, Lecture I “On wit and humour” In his *Collected Works*, Vol 8, 5-30 London: Dent.

Headland, Th., Pike, K. & Harris, M., (eds.) (1990). *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. UK: Sage.

Heft, A., & Buehling, K. (2022). Measuring the diffusion of conspiracy theories in digital information ecologies. *Convergence*, 1-22. Retrieved from: <https://doi.org/10.1177/13548565221091809> (3/7/2023).

Hegel, G. W F (1920 [1835]). *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin: H Glockner (English translation: *The Philosophy of Fine Art*. London: G Bell, 1920, Vol 4).

Heidari-Shahreza, M. A. (2018). A cross-sectional analysis of teacher-initiated verbal humor and ludic language play in an English as a foreign language (EFL) context. *Cogent Education*, 5(1), 430-474.

Hendrickx, K. (2020) Contagion and memory. *Social Anthropology* 28(2), 278-279.

Herring, S. C., Kouper, I., Scheidt, L. A., & Wright, E. (2004). Women and children last: The discursive construction of weblogs. In Gurak L., Antonijevic S., Johnson L., Ratliff C., & Reyman J. (eds.) *Into the Blogosphere. Rhetoric, Community, and Culture of Weblogs*. http://blog.lib.umn.edu/blogosphere/women_and_children.html (last retrieved 31/7/2020).

Hewlett, BS & Hewlett, BL (2008). *Ebola, Culture and Politics: The Anthropology of an Emerging Disease*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied, and Everyday*. New York: Bloomsbury Academic.

Honeyman, A. M. (1959). Fools' errands for Dundee apprentices. *Folklore* 70: 334-336.

Honko, L. (1989). Folkloristic Theories of Genre. In Anna-Leena Siikala (ed.), *Studies in Oral Narrative*. Studia Fennica 33 (pp. 13-28). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/01634437211036997>
(3/7/2023).

<https://pdfs.semanticscholar.org/ac2c/2652a560a824eb5c1a919058e13154382376.pdf> (3/7/2023).

Hwang,T., Rabheru, K. et al., (2020). Loneliness and social isolation during the COVID-19 pandemic. *International Psychogeriatrics*, 32:10, 1217-1220.

Igwe, P.A., Ochinanwata, C. et. all. (2020). Solidarity and social behaviour: how did this help communities to manage COVID-19 pandemic? *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 40 No. 9/10: 1183-1200.

livari, N., Sharma, S. & Ventä-Olkkonen, L. (2020). Digital transformation of everyday life – How COVID-19 pandemic transformed the basic education of the young generation and why information management research should care? *International Journal of Information Management*, 55: 1-6.

Inhorn, M.C. & Brown, P.J. (eds) (1997). *The Anthropology of Infectious Disease: International Health Perspectives*. New York: Routledge.

Jefferson, G. (1979). A Technique for Inviting Laughter and Its Subsequent Acceptance-Declination. In Psathas G. (ed.) *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology* (pp. 79-93). New York: Irvington.

Jenkins, H., Li, X, Krauskopf, A.D. & Grean, J.B. (2009). *If it Doesn't Spread, it's Dead (Part One): Media Viruses and Memes*. retrieved from: http://henryjenkins.org/2009/02/if_it_doesnt_spread_its_dead_p.html/ (3/7/2023).

Jeste, D. V., Lee, E. E. & Cacioppo, S. (2020). Battling the Modern Behavioral Epidemic of Loneliness: Suggestions for Research and Interventions. *JAMA Psychiatry* 77(6): 553-554.

Jones, M., Beardmore, A. et al. (2020). Apart but not Alone? A cross-sectional study of neighbour support in a major UK urban area during the COVID-19 lockdown. *Emerald Open Research* 2:37: 1-18.

Kakampoura R., Katsadoros G., Nounanaki A. & Kolokythas D. (2017). Educational Activities Concerning Folk/Popular Culture in Greek Primary School Websites. *European Scientific Journal* Vol.13: 246-262.

Kakampoura, R. & Nounanaki, A.L. (under publication). Studying memes on social media: the case of memes for the pandemic of COVID-19 on Greek social media. In: *Anthropology in / of the Future – interdisciplinary approach*. Serbia: Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts/ Archives of Vojvodina.

Kakampoura, R. & Nounanaki, A.-L. (2022). Conspiracy Theories about the Pandemic of COVID-19 and their Function on the Greek Internet. In Papadakis, S. & Kapaniaris, A. (ed.) *The Digital Folklore of Cyberculture and Digital Humanities* (pp. 46-78). USA: IGI Global.

Kant, I. (1951 [1790]). *Critique of Judgment*. New York: Hafner.

Kar Keung Cheng, Tai Hing Lam, Chi Chiu Leung (2020). Wearing face masks in the community during the COVID-19 pandemic: altruism and solidarity. Published Online April 16, 2020 [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30918-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30918-1).

Karamanes, E. & Zochios, S. (2023). Pour une ethnographie des pratiques ethnographiques pendant la pandémie du COVID-19 (mars 2020-à présent): notes de journal. *EtnoAntropologia* 11 (1) : 105-118.
<https://rivisteclub.it/index.php/etnoantropologia/article/view/438>

Karachristos, I. & P. Potiropoulos (2019). Modern approaches to traditional archives: Specialized databases as tools for documenting ethnographic material. The HFRC Archive of Popular Legends. In E. Karamanes (ed.) *Du terrain à l'archive Les archives de folklore et d'ethnologie en tant que pôles de recherche, d'éducation et de culture* (pp. 305-320). Athens: Academy of Athens Hellenic Folklore Research Centre.

Khoo, E. J., & Lantos, J. D. (2020). Lessons learned from the COVID-19 pandemic. *Acta Paediatrica* 109, 1323-1325.

Killingsworth, M.A. & Gilbert, D.T. (2010). A wandering mind is an unhappy mind. *Science*, 330: 932-932.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). From the Paperwork Empire to the Paperless Office: Testing the Limits of the Science of Tradition. In Bendix, R., Zumwalt, R.L. (eds.) *Folklore Interpreted: Essays in Honor of Alan Dundes*. (pp. 69-92). New York: Garland.

Klapp, O.E. (1986). *Overload and Boredom: Essays on the Quality of Life in the Information Society*. Westport, CT, USA: Greenwood Publishing.

Knobel, M. & Lankshear, C. (ed) (2007). *A new literacies sampler*. New York, Washington, D.C./Baltimore, Bern Frankfurt am Main, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford: PETER LANG.

Kofman, Y. B. & Garfin, D. R. (2020). Home Is Not Always a Haven: The Domestic Violence Crisis Amid the COVID-19 Pandemic. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, Vol. 12, No. S1, 199–201.

Kozinets, R. V. (2002). "The Field behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities". *Journal of Marketing Research*, 39 (1): 61-72.

Kozinets, R. V. (2015). *Netnography: Understanding Networked Communication Society*. London, New Dehi, Wasington DC: Sage.

Kozinets, R.V. (2020). *Netnography: The Essential Guide to Qualitative Social Media Research*. London, New Dehi, Wasington DC: Sage.

Krawczyk-Wasilewska, V. (2016). *Folklore in the Digital Age: Collected Essays*. Łódź: University of Łódź.

Kuiper, G. (2021). Emotional risk assessments in the field: Leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic. *Ethnography*, First Published March 17, 2021. <https://doi.org/10.1177/14661381211002856>

Kuiper, N.A., Martin, R.A. & Olinger, L.J. (1993). Coping humour, stress, and cognitive appraisals. *Canadian Journal of Behavioural Science* 25(1): 81-96.

Kuipers, G. (2008). The sociology of humor. In Raskin V.(ed.). *The Primer of Humor Research* (pp. 361- 398). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Kuipers, G. (2015). *Good Humor, Bad Taste: a Sociology of the Joke*. Berlin: De Gruyter Mouton.

LaMarre, H., Kristen, L., Landreville, D., Young D. & Gilkerson, N. (2014). Humour works in funny ways: Examining satirical tone as a key determinant in political humour message processing. *Mass Communication and Society* 17(3): 400-423.

Lee, S., Schmidt-Klau, D. & Verick, S. (2020). The Labour Market Impacts of the COVID-19: A Global Perspective. *Ind. J. Labour Econ.* 63 (Suppl 1): 11-15.

Leigh-Hunt, N. et al. (2017). An overview of systematic reviews on the public health consequences of social isolation and loneliness. *Public Health*, 152: 157-171.

Marcus, O.R. & Singer, M. (2017). Loving Ebola-chan: Internet memes in an epidemic. *Media, Culture & Society*, Vol. 39(3): 341-356.

Martin, R. (2007). *The Psychology of Humour. An Integrative Approach*. Burlington, MA: Elsevier.

- Martin, R. A. & Thomas E. F. (2018). *The psychology of humor: An integrative approach*. Cambridge, MA: Academic Press.
- Marvin, L.-E. (1995). Spoof, Spam, Lurk, and Lag: The Aesthetics of Text-Based Virtual Realities. *Journal of Computer-Mediated Communication* 1. Retrieved from: <http://jcmc.indiana.edu/vol1/issue2/marvin.html> (3/7/2023).
- Massanari, A. (2015). *Participatory Culture, Community, and Play: Learning from Reddit*. New York: Peter Lang.
- McColl, J., Canning, C., McBride, L., Nobbs K. & Shearer, L. (2013). It's Vintage Darling! An exploration of vintage fashion retailing. *Journal of The Textile Institute*, 104:2, 140-150.
- McEntire, N. C. (2002). Purposeful deceptions of the April Fool. *Western Folklore* 61: 133-151.
- McGhee, P. E. (1979). *Humor: Its origin and development*. San Francisco: W. H. Freeman.
- McGraw, P., Caleb, W., Williams, L. & Leonard, B. (2012). Too Close for Comfort, or too Far to Care? Finding Humor in Distant Tragedies and Close Mishaps. *Psychological Science* Vol. 23, No. 10: 1215-1223.
- Melton, A.M.A. & Schulenberg, S.E. (2007). On the Relationship between Meaning in Life and Boredom Proneness: Examining a Logotherapy Postulate. *Psychological Reports*, 101 (Suppl. 3), 1016-1022.
- Ménager, Daniel (1995). *La Renaissance Et le Rire*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- Merrifield, C., & Danckert, J. (2014). Characterizing the psychophysiological signature of boredom. *Experimental brain research*, 232(2), 481–491.
- Meyer, J.C. (2000). Humor as a Double-Edged Sword: Four Functions of Humor in Communication. *Communication Theory*, 3: 310-331.
- Mieder, W. (1989). *American Proverbs. A Study of Texts and Contexts*. New York: Peter Lang Publishing.

Mieder, W. (1993). *Proverbs are never out of season. Popular wisdom in the modern age*. New York – Oxford: Oxford University Press.

Mieder, W. (2004). *Proverbs: A Handbook*. Greenwood Press, Westport Connecticut

Miller, D. (2010). An Extreme Reading of Facebook. OAC PRESS Working Papers Series #5. Retrieved from: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> (3/7/2023).

Mindess, H. (1971). *Laughter and Liberation*. Los Angeles: Nash.

Minois, G. (2000). *Histoire du rire et de la derision*. Paris: Fayard.

Mintz, E. (ed.) (1988). *Humor in America: A Research Guide to Genres and Topics*. New York: Greenwood Press.

Mintz, L. (2008). Humor and popular culture. In Raskin V. (ed.) *The Primer of Humor Research* (pp. 281-302). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Morreall, J. (1983). *Taking laughter seriously*. Albany: State University of New York.

Morreall, J. (2008). Applications of humor: Health, the workplace, and education. In Raskin V.(ed.) *The Primer of Humor Research* (pp. 449-478). Berlin · New York: Mouton de Gruyter.

Morrison, M. (1974). Pranks and practical jokes at a children's summer camp. *Southern Folklore Quarterly* 38: 285-297.

Morrow, P D (1987). Those sick Challenger jokes. *Journal of Popular Culture* 20 (4): 175– 184.

Mulkay, M. (1988). *On Humor: Its Nature and its Place in Modern Society*. New York: Basil.

Narvaez, P. (2003). Tricks and fun: subversive pleasure at Newfoundland wakes In Narvaez P. (ed), *Of Corpse! Death and Humor in Folklore and Popular Culture* (pp. 113–139). Logan: Utah State University Press.

Nounanaki, A.-L. & Kakampoura, R. (2021). Greek urban legends and their function on the internet. *Papers in Ethnology and Anthropology*, V. 32: 125-139.

Nounanaki, A.-L. & Kakampoura, R. (2022). 'Localised' and 'unlocated' contemporary legends and their function on the Greek internet. *Estudis de Literatura Oral Popular*, 11: 61-78.

Nurlaela, N. Arief & Pangestu, Aria Bayu (2021). Perception and Sentiment Analysis on Empathic Brand Initiative During the COVID-19 Pandemic: Indonesia Perspective. *Journal of Creative Communications*, 1–17 Retrieved from: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/09732586211031164> (3/7/2023).

O'Hanlon, J.F. (1981). Boredom: Practical consequences and a theory. *Acta Psychologica*, 49: 53–82.

O'Donnell-Trujillo, N., & Adam, K. (1983). Hehe in conversation: Some coordinating accomplishments of laughter. *Western Journal of Speech*, 47:175-191.

Olah, A. & Hempelmann, C. (2021). Humor in the age of coronavirus: a recapitulation and a call to action. *Humor*, 34(2), 329-338.

Oring, E. (1987) Jokes and the discourse on disaster – The challenger shuttle explosion and its joke cycle. *Journal of American Folklore*, 100: 276–286.

Oring, E. (1988). Folklore Methodology and American Humor Research. In Mintz, L. (ed.) *Humor in America: A research guide to genre and topics* (pp. 213-230). New York: Greenwood Press.

Oring, E. (2008). Humor in anthropology and folklore. In Raskin V. (ed.) *The Primer of Humor Research* (pp. 183-210). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Özden, G. & Kiliç, S.P. (2021). The Effect of Social Isolation during COVID-19 Pandemic on Nutrition and Exercise Behaviors of Nursing Students. *Ecology of Food and Nutrition*, 60:6, 663-681.

Panda, P., Gupta, J. et al., (2020). Psychological and Behavioral Impact of Lockdown and Quarantine Measures for COVID-19 Pandemic on Children, Adolescents and Caregivers: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Journal of Tropical Pediatrics* 67(1): 1-13.

Paton, G.E.C. (1988). In Search of Literature on the Sociology of Humour: A Sociobibliographical Afterword. In Powell, C. & Paton, G.E.C. (eds) *Humour in Society* (pp. 260-271). London: Palgrave Macmillan.

Pekka, H. (2016). Proverbs – A Universal Genre? In Koski, K. & Frog, K. & Savolainen, U. (eds), *Genre – Text – Interpretation. Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond* (pp. 299-316). Finland: Studia Fennica Folkloristica.

Pepicello, W. J. & Weisberg, R. W.(1983). Linguistics and humor. In McGhee P. E. & Goldstein, J. H. (eds.), *Handbook of Humor Research* (pp. 59-83). New York/Berlin: Springer.

Pike, K. L. (ed.) (1967). *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior* (2nd ed.). The Hague, Netherlands: Mouton.

Pink, S. (2007). *Doing Visual Ethnography*. London: SAGE.

Pink, S. (2012). Visuality, Virtuality and the Spatial Turn. In Pink, S.(ed.) *Advances in Visual Methodology* (pp. 113-130). London: Sage.

Pink, S., Sinanan, J., Hjorth, L. & Horst, H. (2016). Tactile digital ethnography: Researching mobile media through the hand. *Mobile Media & Communication*, Vol. 4(2) 237-251.

Pomerantz, A., & Bell, N. D. (2007). Learning to play, playing to learn: FL learners as multicompetent language users. *Applied Linguistics*, 28(4), 556-578.

Posen, I. S. (1974). Pranks and practical jokes at a children's summer camp. *Southern Folklore Quarterly* 38: 299-309.

Qiu, T. R., Park, J., Li, S., & Song, H. (2020). Social costs of tourism during the COVID-19 pandemic. *Annals of Tourism Research* 84, 1-14.

Qiu, T.R., Park, J., Shi, N. & Song, H. (2020). Social costs of tourism during the COVID-19 pandemic. *Annals of Tourism Research* 84, 1-14.

Rania, N., Coppola, I., Lagomarsino, F., & Parisi, R. (2022). Family well-being during the COVID-19 lockdown in Italy: Gender differences and solidarity networks of care. *Child & Family Social Work*, 27(1): 1-10.

Rapp, A. (1951). *The origins of wit and humor*. New York: E. P. Dutton.

Raskin, V. (1985). *Semantic mechanisms of humor*. Boston: Reidel.

Razai, M., Oakeshott, P. et.al. (2020). Mitigating the psychological effects of social isolation during the covid-19 pandemic. *BMJ*, 369: 1904: 1-5.

Roblain, A. Gale, J. (2022). Social control and solidarity during the COVID-19 pandemic: The direct and indirect effects of causal attribution of insufficient compliance through perceived anomie. *Community Appl Soc Psychol* 32: 963-973.

Ross, A. S. & Rivers D. J. (2017). Digital cultures of political participation: internet memes and the discursive delegitimization of the 2016 U.S. Presidential candidates. *Discourse, Context & Media* 16: 1–11.

Ruch, W. (2002). Computers with a personality? Lessons to be learned from studies of the psychology of humor. In Oliviero S., Strapparava C. & Nijholt, A. (eds), *Proceedings of the International Workshop on Computational Humor (TWLT14)* (pp. 57-70). Enschede: University of Twente.

Ruch, W. (2008). Psychology of humor. In Raskin V.(ed.) *The Primer of Humor Research* (pp. 17-100). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Ryu, Sunghan & Cho, Daegon (2022). The show must go on? The entertainment industry during (and after) COVID-19. *Media, Culture & Society*, 1-10.

Salin, M., Kaittila, A., Hakovirta M. & Anttila, M. (2020). Family Coping Strategies During Finland's COVID-19 Lockdown. *Sustainability*, 12: 1-13.

Scott, J. R. (1974). Pranks and practical jokes of the Newfoundland seal fishery. *Southern Folklore Quarterly* 38: 275-283.

Sherzer, J. (1985). Puns and jokes. In Teun A. van Dijk (ed.) *Handbook of Discourse Analysis* (pp. 213-221). London: Academic Press.

Sherzer, J. (2002). *Speech Play and Verbal Art*. Austin: University of Texas Press.

Shifman, L. (2012). An anatomy of a YouTube meme. *New Media & Society* 14(2): 187–203.

Shifman, L. (2013). *Memes in Digital Culture*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Shurcliff, A. (1968). Judged humor, arousal, and the relief theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 8: 360-363.

Singer, M. (2014). *The Anthropology of Infectious Disease*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Sinha, S. (2017) Fragile hegemony: social media and competitive electoral populism in India. *International Journal of Communication* 11: 4158-4180.

Siporin, S. (1994). Halloween pranks: “Just a little inconvenience”. In Santino J. (ed), *Halloween and Other Festivals of Death and Life* (pp. 45-61). Knoxville: University of Tennessee Press.

Sir Daniel, J. (2020). Education and the COVID-19 pandemic. *Prospects* 49, 91-96.

Skinner, J. (2000). The eruption of Chances Peak, Montserrat, and the narrative containment of risk. In Caplan, P. (ed.) *Risk Revisited*. (pp. 156-183). London: Pluto Press.

Smith, C.A. (2019). Weaponized iconoclasm in Internet memes featuring the expression ‘Fake News’. *Discourse & Communication* 13(3): 303-319.

Smyth, W. (1986). Challenger Jokes and the Humor of Disaster. *Western Folklore* Vol. 45, No. 4: 243-260.

Steir-Livny, L. (2021). Traumatic past in the present: COVID-19 and Holocaust memory in Israeli media, digital media, and social media. *Media, Culture & Society*, 1-15. Retrieved from:

Stevenson, C. & Wakefield J. (2021). Collectively coping with coronavirus: Local community identification predicts giving support and lockdown adherence

during the COVID-19 pandemic. *British Journal of Social Psychology*, 60: 1403-1418.

Stok, F. Marijn & Denise T. D. de Ridder (2019). The focus theory of normative conduct. In Kai Sassenberg, L. Michael & W. Vliek (eds.), *Social psychology in action* (pp. 95-110). New York: Springer.

Sundberg, N. D., Latkin, C. A., Farmer, R. F., & Saoud, J. (1991). Boredom in young adults: Gender and cultural comparisons. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 22(2), 209–223.

Svendsen, L. (2005). *A Philosophy of Boredom*. Reaktion Books.

Tallman, R. S. (1974). A generic approach to the practical joke. *Southern Folklore Quarterly* 38: 259-274.

Thomas, J. B. (1997). Dumb Blondes, Dan Quayle, and Hillary Clinton: Gender, Sexuality, and Stupidity in Jokes. *Journal of American Folklore* 110.437: 277-313.

Thompson, T. (2012). Netizens, Revolutionaries, and the Inalienable Right to the Internet. In Blank, T. (ed.) *Folk Culture in the Digital Age*. (pp. 46-59). USA: Utah State University Press.

Tomes, T. (2002). Epidemic entertainments: disease and popular culture in early-twentieth-century America. *American Literary History* 5: 625–652.

Treichler, P. (1999). *How to Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of AIDS*. Durham, NC: Duke University Press.

van Breen et al. (2022). Lockdown Lives: A Longitudinal Study of Inter-Relationships Among Feelings of Loneliness, Social Contacts, and Solidarity During the COVID-19 Lockdown in Early 2020. *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 48(9) 1315-1330.

Van Tilburg, W.A.P. & Igou, E.R. (2011). On boredom and social identity: A pragmatic meaning-regulation approach. *Personality and Social Psychology Bulletin* 37: 1679-1691.

- Van Tilburg, W.A.P. & Igou, E.R. (2011). On boredom: Lack of challenge and meaning as distinct boredom experiences. *Motivation and Emotion*, 36: 181-194.
- Walther, J., D'Ad., K. (2001). The Impacts of Emoticons on Message Interpretation. Computer-Mediated Communication. *Social Science Computer Review*, Volume: 19 Number: 3, 324-347.
- Watson, A., Lupton, D. & Michael, M. (2021). The COVID digital home assemblage: Transforming the home into a work space during the crisis. *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 27(5), 1207-1221.
- Wiggins, B. E. & Bowers, G. B. (2015). Memes as genre: A structurational analysis of the memescape. *New Media & Society* 17(11): 1886–1906.
- Wyer, R. S. & Collins, J. E. (1992). A theory of humor elicitation. *Psychological Review*, 99: 663.
- Xia, N. and Li, H. (2018). Loneliness, Social Isolation, and Cardiovascular Health. *Antioxidants & Redox Signaling*, 28: 837-851.
- Yan Dou, G. (2021). Toward a non-binary sense of mobility: insights from self-presentation in Instagram photography during COVID-19 pandemic. *Media, Culture & Society*, Vol. 43(8): 1395-1413.
- Young, D. G. (2008). The privileged role of the late-night joke: Exploring humour's role in disrupting argument scrutiny. *Media Psychology* 11(1): 119-142.
- Young, D. G. (2020). *Irony and outrage: The polarized landscape of rage, fear, and laughter in the United States*. Oxford: Oxford University Press.
- Zekavat, M. (2021). Employing satire and humor in facing a pandemic. *Humor: International Journal of Humor Research* 34(2): 283-304.
- Zijderveld, A. C. (1983). Introduction: The Sociology of Humour and Laughter: an Outstanding Debt. *Current Sociology*, 31(3): 1-6.
- Ziv, A. (1984). *Personality and sense of humor*. New York: Springer.

Zupancic, A. (2008). *The odd one in: on comedy*. Cambridge: The MIT Press.

Βιογραφικά σημειώματα συγγραφέων



Η Ρέα Κακάμπουρα είναι Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Λαογραφίας και Διευθύντρια του Εργαστηρίου Κοινωνικών Επιστημών στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει ιδρύσει και είναι Επιστημονική Υπεύθυνη του *Αρχείου Αφηγήσεων Ζωής* του ΠΤΔΕ, ΕΚΠΑ. Έχει διατελέσει Διευθύντρια του Τομέα Ανθρωπιστικών Σπουδών του ΠΤΔΕ, ΕΚΠΑ (2018-2020) και Διευθύντρια του ΠΜΣ «Κοινωνικές επιστήμες και ανθρωπιστικές σπουδές στην εκπαίδευση» (2019-2022). Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα εστιάζονται στις διδακτικές προσεγγίσεις του λαϊκού πολιτισμού στην εκπαίδευση, στην εθνογραφική έρευνα των πολιτιστικών συλλόγων και στη διαχείριση της πολιτιστικής κληρονομιάς, στην ψηφιακή λαογραφία, στις αφηγήσεις ζωής ως ποιοτική μέθοδο ανάλυσης των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων, σε θεωρητικά ζητήματα των λαογραφικών σπουδών. Έχει δημοσιεύσει άρθρα και μελέτες σε επιστημονικά περιοδικά, πρακτικά συνεδρίων, συλλογικούς τόμους και τα βιβλία: *Οπτική εθνογραφία και εκπαίδευση: Θεωρητικές προσεγγίσεις και διδακτικές προτάσεις*, εκδ. πεδίο, Αθήνα 2018 (σε συνεργασία με την Ο.-Ε. Κασσαβέτη). *Αφηγήσεις Ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, διάδραση, Αθήνα 2011². *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες: Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, 1999. Ήταν Επιστημονική Υπεύθυνη σε 8 ελληνικά χρηματοδοτούμενα προγράμματα και μέλος της ερευνητικής ομάδας

του Διεθνούς Ερευνητικού Προγράμματος Critical Heritages (CoHERE): performing and representing Identities in Europe (Φορέας Χρημ/σης: Ευρωπαϊκή Ένωση – HORIZON 2020). Είναι Επιστημονική Υπεύθυνη 4ετούς Μνημονίου Επιστημονικής Συνεργασίας ανάμεσα στο Εργαστήριο Κοινωνικών Επιστημών του ΠΤΔΕ, ΕΚΠΑ και το Ινστιτούτο Εθνογραφίας της Σερβικής Ακαδημίας Επιστημών και Τεχνών με θέμα “Πολιτιστικές Ταυτότητες και Κοινωνική Διάδραση στον Φυσικό και τον Ψηφιακό Κόσμο: Μελέτες Περίπτωσης από τη Σερβία και την Ελλάδα”. Είναι μέλος της *Εθνικής Επιστημονικής Επιτροπής της UNESCO για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς*, Ειδική Γραμματέας της *Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας*, μέλος της *International Society for Contemporary Legend Research* και άλλων επιστημονικών σωματείων.



Η **Αφροδίτη-Λήδια Νουνανάκη** είναι πτυχιούχος του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου. Είναι κάτοχος Μεταπτυχιακού διπλώματος από το Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης Αθήνας, Κατεύθυνση: Ιστορία και Διδακτική της Ιστορίας, Λαογραφία και Πολιτισμός, Υποκατεύθυνση: Λαογραφία και Πολιτισμός, για το οποίο έλαβε υποτροφία από το Ι.Κ.Υ.. Είναι διδάκτορας Λαογραφίας στο Π.Τ.Δ.Ε. Ε.Κ.Π.Α. και το θέμα της διατριβής της είναι «Ελληνικοί Αστικοί Θρύλοι στο Διαδίκτυο». Για το ακαδημαϊκό έτος 2022-2023 είναι εντεταλμένη διδάσκουσα (ΕΣΠΑ) στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών, στο Τμήμα Φιλολογίας. Έχει συμμετάσχει σε ερευνητικά προγράμματα του Τομέα Ανθρωπιστικών Σπουδών του Π.Τ. Δ. Ε. Ε.Κ.Π.Α., αλλά και στην επιστημονική τεκμηρίωση του ψηφιακού αρχείου

χειρογράφων του Γ. Α. Μέγα της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας. Έχει επίσης συμμετάσχει με ανακοινώσεις σε ποικίλα επιστημονικά συνέδρια και εκδόσεις στην Ελλάδα και το εξωτερικό, ενώ είναι μέλος διάφορων επιστημονικών σωματείων, όπως η *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία* και η *International Society for Contemporary Legend Research*. Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα στρέφονται γύρω από την ψηφιακή λαογραφία, την διάχυση μορφών του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού μέσω του διαδικτύου, αλλά και τη διερεύνηση νέων μορφών λαϊκού πολιτισμού που ανακύπτουν από τον ψηφιακό κόσμο.